هذا سفر بديع جليل ومجموع غريب قليل المثيل احتوى على ثلاثة كتب من غرائب المؤلفات الصادرة عن فكرة علماء أجلة بالغين أعلى الكمالات * أولها تهافت الفلاسفة للامام الغزالى المتوفى سنة ٥٠٥ * وثانيها تهافت الفلاسفة للامام ابن رشد الاندلسى المالكى المتوفى سنة ٥٩٥ ألفه معارضا للامام الغزالى فى بعض المباحث من الكتاب المشار اليه * وثالثها تهافت الفلاسفة للعلامة خوجه زاده أوحد علماء الروم فى عصره المتوفى سنة ٨٩٣ ألفه فى التحكيم بين الامامين المشار اليهما فيما اختلفا فيه باشارة من المقدس السلطان محمد الفاتح العثمانى وشهد له بالتبريز العلامة الدوانى وسائر معاصريه حتى استحق بذلك التقديم من السلطان المومى اليه كما هو مبسوط فى كشف الظنون وفى الشقائق النعمانية فى علماء الدولة العثمانية

﴿ وقد وضع الكتابان الاولان فى صلب هذا المطبوع والثالث بهامشهما ﴾

﴿ طبع على نفقة مصطفى البابى الحلبى واخويه بمصر ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

وبعد حمد الله الواجب والصلاة على جميع رسله وأنبيائه فان الغرض في هذا القول ان نبين مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت في التصديق والاقناع وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان (قال أبو حامد) حاكيا الأدلة الفلاسفة في قدم العالم وانقتصر من أدلتهم في هذا الفن على ماله موقع في النفس قال وهذا الفن له من الأدلة ثلاثة ﴿الدليل الاول﴾ قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلق لانا لو فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلا ثم صدر فانما لم يصدر لانه لم يكن للوجود مرجح بل وجود العالم ممكن عنه امكانا صرفا فاذا حدث لم يخل ان يتجدد مرجح أو لا يتجدد فان لم يتجدد مرجح بقي العالم على الامكان الصرف كما كان قبل ذلك وان تجدد مرجح انتقل الكلام الى ذلك المرجح لم رجح الآن ولم يرجح قبل فاما أن يمر الامر الى غير نهاية أو ينتهي الامر الى مرجح لم يزل مرجحا (قلت) هذا القول هو قول في أعلى مراتب الجدل وليس هو موصلا موصل البراهين لان مقدماته هي عامة والعامة قريبة من المشتركة ومقدمات البراهين هي من الأمور الجوهرية المتناسبة وذلك ان اسم الممكن يقال بالاشتراك على الممكن الاكثري والممكن الأقلي والممكن على التساوي وليس ظهور الحاجة فيها الى المرجح على التساوي وذلك ان الممكن الاكثري قد يظن به ان يترجح من ذاته لا من مرجح خارج عنه بخلاف الممكن على التساوي والامكان أيضا منه ما هو في الفاعل وهو امكان الفعل ومنه ما هو في المنفعل وهو امكان القبول وليس ظهور الحاجة فيهما الى المرجح على التساوي وذلك ان الامكان الذي في المنفعل مشهور حاجته الى المرجح من خارج لانه يدرك حسا في الامور الصناعية وكثير من الامور الطبيعية وقد يلحق فيه شك في الامور الطبيعية لان أكثر الامور الطبيعية مبدأ تغيرها منها ولذلك نظن في كثير منها ان المحرك هو المتحرك وانه ليس معروفا بنفسه ان كل متحرك فله محرك وانه ليس ههنا شئ يحرك

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

﴿الفصل الثامن في ابطال قولهم الواحد الحقيقي لا يكون فاعلا وقابلا لشئ واحد﴾ ذهب الحكماء الى ان البسيط الحقيقي الذي لا تعدد جهة فيه أصلا كالواجب تعالى على رأيهم لا يكون قابلا لشئ وفاعلا له وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب تعالى بصفات حقيقية والذي عولوا عليه في ذلك هو ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان والوجوب والامكان متنافيان لا يجتمعان في محل واحد بالقياس الى أمر واحد من جهة واحدة ورد هذا الاستدلال بانه ان أريد ان الفاعل عند اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه وصيرورته موصوفا بالفاعلية بالفعل وجب وجود المفعول به فكذا القابل اذا اجتمع معه جميع ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول فيه وان أراد أن القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه فكذا الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول ولا عدمه فلا فرق ✽ وأجيب عنه بأن الفاعل من حيث انه فاعل قد يكون مستقلا موجبا لمفعوله دون القابل اذ لا يتصور استقلاله ذاته وايجابه من حيث انه قابل في شئ ضرورة احتياج المقبول لامكانه الى الفاعل فالفاعل وحده موجب في الجملة والقبول لا يوجب أصلا فلو اجتمعا في شئ واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وانه محال ونحن نقول قيد الحيثية قد يراد به بيان الاطلاق كما في قولنا الانسان من حيث هو انسان والموجود من حيث هو موجود أي نفس مفهوم الانسان ونفس مفهوم الموجود من

ذاته فان هذا كله يحتاج الى بيان ولذلك فحص عنه القدماء والامكان الذى فى الفاعل فقد يظن فى كثير منه انه لا يحتاج فى خروجه الى الفعل الى المرجح من خارج لان انتقال الفاعل من أن لا يفعل الى أن يفعل قد يظن بكثير منه انه ليس تغيرا يحتاج الى مغير ومثل انتقال المهندس من ان لا يهندس وانتقال المعلم من ان لا يعلم والتغير أيضا الذى يقال انه يحتاج الى مغير منه ما هو فى الجوهر ومنه ما هو فى الكيف ومنه ما هو فى الكم ومنه ما هو فى الاين والقديم أيضا يقال على ما هو قديم بذاته وقديم بغيره عند كثير من الناس والتغيرات منها ما يجوز عند قوم على القديم مثل جواز كون الارادة الحادثة على القديم عند الكرامية وجواز الكون والفساد على المادة الاولى عند القدماء وهى قديمة وكذلك المعقولات على العقل الذى بالقوة وهو قديم عند أكثرهم ومنها ما لا يجوز وخاصة عند بعض القدماء دون بعض وكذلك الفاعل أيضا منه ما يفعل بارادة ومنه ما يفعل بطبيعة وليس الامر فى كيفية صدور الفعل الممكن الصدور عنهما واحدا أعنى فى الحاجة الى المرجح وهل هذه القسمة فى الفاعلين حاصرة أو يؤدى البرهان الى فاعل لا يشبه الفاعل بالطبيعة ولا الذى بالارادة الذى فى الشاهد هذه كلها هى مسائل كثيرة عظيمة تحتاج كل واحدة منها الى ان تفرد بالفحص عنها وعما قاله القدماء فيها وأخذ المسئلة الواحدة بدل المسائل الكثيرة هو موضع مشهور من مواضع السفسطائيين السبعة والغلط فى واحد من هذه المبادى هو سبب اغلاط عظيم فى اجراء الفحص عن الموجودات (قال أبو حامد) الاعتراض من وجهين أحدهما أن يقال لم تنكرون على من يقول ان العالم حدث بارادة قديمة اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه وان يستمر عدمه الى الغاية التى استمر اليها وان يبتدأ الوجود من حيث بدأ وان الوجود قبل لم يكن مرادا فلم يحدث لذلك وانه فى وقته الذى حدث فيه مراد بالارادة القديمة فحدث فما المانع لهذا الاعتقاد وما المحيل له (قلت) هذا القول سفسطائى وذلك انه لما لم يمكنه أن يقول بجواز تراخى فعل المفعول عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل اذا كان فاعلا مختارا قال بجواز تراخيه عن ارادة الفاعل وتراخى المفعول عن ارادة الفاعل جائز واما تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جائز وكذلك تراخى الفعل عن العزم على الفعل فى الفاعل المريد فالشك باق بعينه وانما كان يجب أن يلقاه باحد أمرين اما بان فعل الفاعل ليس يوجب فى الفاعل تغيرا فيجب أن يكون له مغير من خارج أو ان من التغيرات ما يكون من ذات المتغير من غير حاجة الى مغير يلحقه منه وان من التغيرات ما يجوز ان يلحق القديم من غير مغير (وذلك) ان الذى يتمسك به الخصوم ههنا هو شيا ن أحدهما أن فعل الفاعل يلزمه التغير وان كل تغير فله مغير والاصل الثانى أن القديم لا يتغير بضرب من ضروب التغير وهذا كله عسير البيان والذى لا مخلص للاشعرية منه هو انزال فاعل أول أو انزال فعل له أول لانه لا يمكنهم أن يضعوا أن حالة الفاعل من المفعول المحدث تكون فى وقت الفعل هى بعينها حالته فى وقت عدم الفعل هنالك ولا بد من حالة متجددة أو نسبة لم تكن وذلك ضرورة اما فى الفاعل أو فى المفعول أو فى كليهما واذا كان ذلك كذلك فتلك الحال المتجددة اذا أوجبنا ان لكل حال متجددة فاعلا فلا بد أن يكون الفاعل لها اما فاعل آخر فلا يكون ذلك الفاعل هو الاول ولا يكون مكتفيا بفعله بنفسه بل بغيره واما أن يكون الفاعل لتلك الحال التى هى شرط فى فعله هو نفسه فلا يكون ذلك الفعل الذى فرض صادرا عنه أولا بل يكون فعله لتلك

غير اعتبار أمر آخر معهما وقد يراد به التقييد كما فى قولنا التابع من حيث هو تابع لا يوجد بدون المتبوع أى التابع مقيدا بصفة التبعية لا يوجد بدون المتبوع وقد يراد به التعليل كما فى قولنا النار من حيث انها حارة تسخن الماء أى حرارتها علة للتسخين فقولهم القابل من حيث انه قابل لا يمكن أن يكون مستقلا موجبا للمقبول له لا شبهة فى انه لا يراد به المعنى الاول لعدم مناسبته للمقام اذ ليس النزاع فى ان نفس مفهوم القابل يمكن أن يكون موجبا للمقبول له أو لا يمكن فاما أن يراد به المعنى الثانى أو الثالث فان أريد الثانى أعنى التقييد يكون معنى الكلام ان ذات القابل مقيدا بصفة القابلية يمتنع ان يكون موجبا للمقبول له وهو فى محل المنع الا أن يضاف اليه التجرد عن الفاعلية ويقال ذات القابل مقيدا بصفة القابلية والتجرد عن الفاعلية لا يمكن أن يكون موجبا للمقبول له فتكون المقدمة المذكورة صحيحة لكن اللازم منها منافاة التجرد عن الفاعلية للفاعلية ولا نزاع فيه وانما النزاع فى المنافاة بين الفاعلية والقابلية وان أريد المعنى الثالث فان اعتبر التعليل أولا ثم السلب المستفاد من عدم الامكان على معنى ان صفة القابلية لا تكون سببا لامكان وجوب المقبول فى القابل فسلم ولا محذور فيه وانما المحذور لو كانت القابلية سببا لعدم امكان وجوب المقبول فى القابل اذ حينئذ تلزم المنافاة بين الفاعلية والقابلية للمنافاة بين لازميهما فيلزم امتناع اجتماعهما فى محل واحد من جهة واحدة وان اعتبر السلب أولا ثم التعليل على معنى أن صفة القابلية سبب لعدم امكان وجوب المقبول فى القابل فلا نسلم ذلك غاية الامر انها ليست سببا لامكان وجوب المقبول فى القابل ولا يلزم من عدم سببيتها لامكان وجوب المقبول أن تكون سببا لعدم امكانه حتى تلزم المنافاة بين اللازمين فيمتنع اجتماعهما بسبب امتناع اجتماع لازميهما ثم قولهم الفعل وحده موجب فى الجملة والقبول وحده ليس بموجب أصلا ان أريد به كما هو الظاهر ان القبول ليس سببا للوجوب فلا يلزم ثبوت امتناع الوجوب فلا يصح ترتيب قوله ولو اجتمعا فى شئ واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب

وامتناعه من تلك الجهة وان أريد به ان القبول سبب لامتناع الوجوب فهو ممنوع (فان قلت) هب ان القبول ليس سببا الامتناع الوجوب لكنه اذا لم يكن سببا للوجوب والفعل سبب للوجوب فلو اجتمعا فى ذات واحدة من جهة واحدة لزم أن تكون الذات الواحدة من جهة واحدة سببا للوجوب وغير سبب للوجوب ولا شك فى استحالته (قلت) الفعل والقبول انما يحملان على تلك الذات بالاشتقاق لا بالمواطأة ولا يلزم من كون المفهومين المتناقضين محمولين عليه مواطأة ان يحملا على تلك الذات بالمواطأة حتى يلزم صدق قولنا الذات موجب فى الجملة والذات ليس بموجب أصلا فيلزم التناقض (وقولنا) الذات باعتبار قابليته غير موجب مجرد عبارة وليس القصد الا أن القبول غير موجب أى ليس منشأ فليتأمل والله الموفق للسداد والهادى الى سبيل الرشاد (ثم) ان تنزلنا عن هذا المقام نقول لهم ان أريد ان القابل لا يكون فاعلا أصلا فالدليل على تقدير تمامه لا يساعده وان أريد ان الشئ الواحد لا يكون قابلا لشئ وفاعلا له من جهة واحدة فعلى تقدير تسليمه لا ينفعكم ولا يضرنا لان المبدأ الاول فيه جهات واعتبارات كما حققته من قبل فيجوز أن يكون قابلا لصفاته باعتبار ذاته وفاعلا لها باعتبار جهات اعتبارية فلا يثبت نفى الصفات الحقيقية عنه تعالى وهو المقصود من هذه المسئلة وقد يجاب عن الدليل المذكور أيضا بانه لم لا يجوز أن يكون ما يقال له الفاعلية نوعين مختلفين يكون نسبة الفاعل الى المفعول فى أحد النوعين بالوجوب وفى الآخر بالامكان الخاص فلا تكون نسبة الفاعل الى المفعول فى هذا النوع من الفاعلية بالوجوب فلا يمتنع أن يكون الفاعل بهذا النوع من الفاعلية قابلا فلا تتم الدعوى الكلية وهو مردود بانه لا شك فى أن كل فاعل نظرا الى الفاعلية المشتركة بين الفاعليتين يمكن أن تكون نسبته الى المفعول بالوجوب على معنى ان الفاعلية المشتركة لا تمنع من كون الفاعل موجبا لمفعوله ولا من عدم كونه موجبا لمفعوله فالمحذور باق بعينه اللهم الا أن يقال ندعى

الحال التى هى شرط فى المفعول قبل فعله المفعول وهذا الازم كما ترى ضرورة الا أن يجوز مجوز ان من الاحوال الحادثة فى الفاعلين ما لا يحتاج الى محدث وهذا بعيد الا على من يجوز ان ههنا أشياء تحدث من تلقاء نفسها وهو قول الاوائل من القدماء الذين أنكروا الفاعل وهو قول بين سقوطه بنفسه وفى هذا الاعتراض من الاختلال أن قولنا ارادة أزلية وارادة حادثة مقولة باشتراك الاسم بل متضادة فان الارادة التى فى الشاهد هى قوة فيها امكان فعل أحد المتقابلين على السواء وامكان قبولهما للمرادين على السواء بعد فان الارادة هى شوق الفاعل الى فعل اذا فعله كف الشوق وحصل المراد وهذا الشوق والفعل هو متعلق بالمتقابلين على السواء فاذا قلنا ههنا مريد أحد المتقابلين فيه أزلى ارتفع حد الارادة بنقل طبيعتها من الامكان الى الوجوب واذا قيل ارادة أزلية لم ترتفع الارادة بحضور المراد واذا كانت لا أول لها لم يتحدد منها وقت من وقت لحصول المراد الا بعين الا ان نقول انه يؤدى البرهان الى وجود فاعل لقوة ليست هى لا ارادية ولا طبيعية ولكن سماها الشرع ارادة كما أدى البرهان الى أشياء هى متوسطة بين أشياء يظن فى بادئ الرأى أنها متقابلة وليست متقابلة مثل قولنا موجود لا داخل العالم ولا خارجه (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل هذا محال بين الاحالة لان الحادث موجبا وسببا وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب يستحيل أيضا وجود موجب قد تمت شرائط ايجابه وأسبابه وأركانه حتى لم يبق شئ منها منتظرا البتة ثم يتأخر عنه الموجب بل وجود الموجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ضرورى وتأخره محال حسب استحالة وجود الحادث الموجب بلا موجب فقبل وجود العالم كان المريد موجودا والارادة موجودة ونسبتها الى المراد موجودة ولم يتجدد مريد ولا ارادة ولا تجددت للارادة نسبة لم تكن قبل فان كل ذلك تغير فكيف تجدد المراد وما المانع من التجدد قبل ذلك وحال التجدد لم يتميز عن حال عدم التجدد فى شئ من الاشياء ولا فى أمر من الامور ولا فى حال من الاحوال ولا فى نسبة من النسب بل الامور كما كانت بعينها ثم لم يكن وجد المراد وبقيت بعينها كما كانت فوجد المراد ما هذا الا غاية الاحالة (قلت) وهذا بين غاية البيان الا عند من ينكر احدى المقدمات التى وضعنا قبل لكن أبو حامد انتقل من هذا البيان الى مثال وضعى يشوش به هذا الجواب عن الفلاسفة وهذا هو قوله (قال أبو حامد رضى الله عنه) وليس استحالة هذا الجنس فى الموجب والموجب الضرورى الذاتى بل وفى العرفى والوضعى فان الرجل لو تلفظ بطلاق زوجته ولم تحصل البينونة فى الحال لم يتصور ان تحصل بعده لانه جعل اللفظ علة للحكم بالوضع والاصطلاح فلم يعقل تأخر المعلول الا أن يعلق الطلاق بمجئ الغد أو بدخول الدار فلا يقع فى الحال ولكن يقع عند مجئ الغد أو عند دخول الدار فانه جعله علة بالاضافة الى شئ منتظر فلما لم يكن حاضرا فى الوقت وهو الغد ودخول الدار توقف حصول الموجب على حضور ما ليس بحاضر فما حصل الموجب الا وقد تجدد أمر وهو الدخول وحضور الغد حتى انه لو أراد مريد ان يؤخر الموجب عن اللفظ غير منوط بحصول ما ليس بحاصل لم يعقل مع انه الواضع بذاته المختار فى تفصيل الوضع فاذا لم يكن وضع هذا ما نفهمه وما لم يعقله فكيف نعقله فى الايجابات الذاتية العقلية الضرورية وأما فى العادات فما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد مع وجود القصد اليه الا لمانع فان تحقق القصد والقدرة وارتفعت الموانع لم يعقل تأخر المقصود اليه وانما يتصور ذلك

ف

ان اشتراك الفاعلية بين الفاعليين اشتراك لفظي لا معنوي وليس بينهما قدر مشترك تكون نسبة الفاعل الى المفعول بامكان الوجود نظرا الى ذلك ولا يخفى بعده وقد يتمسك لهذه الدعوى بوجه آخر وهو ان القبول والفعل أثران فلا يصدران عن مؤثر واحد من جهة واحدة لما مره ويجاب بانا لا نسلم ان القبول أثر ولو سلم فلا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وما تمسكوا به عليه فقد عرفت حاله والله أعلم

﴿الفصل التاسع في ابطال قولهم في نفي الصفات﴾

ذهبت الفلاسفة الى ان المبدأ الاوّل ليس له صفات زائدة على ذاته بل هي عين ذاته لا على معنى ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة كما يتخيل في بادئ النظر من ظاهر الكلام فانه ظاهر البطلان لا يذهب اليه عاقل اذ كل واحد من الصفة والموصوف يشهد بمغايرته لصاحبه بل على معنى ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا مثلا ذاتك غير كافية في انكشاف الاشياء لك بل تحتاج فيه الى صفة العلم الذي يقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات منكشفة له لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في سائر صفاته ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها وبهذا يندفع ما ذكره الامام الغزالي من ان العلم صفة وعرض يستدعي موصوفا فالقول بان المبدأ الاوّل في ذاته علم والحال انه قائم بنفسه كالقول بان كلا من السواد والبياض قائم بنفسه وبالطريق الذي يعلم استحالة قيام صفات الاجسام بنفسها دون الاجسام يعلم ان صفات الاحياء من العلم والقدرة وغيرهما لا تقوم بانفسها بل انما تقوم بالذات فاذن قد سلبوا من المبدأ الاوّل القيام بنفسه وردوه الى حقائق الاعراض والصفات التي لا قوام لها بنفسها ثم ان الحكماء استدلوا على مطلوبهم هذا بان الاوّل تعالى لو كان له صفة زائدة على ذاته قائمة به لكانت تلك الصفة ممكنة لاحتياجها الى موصوفها ومحتاجة الى علة لامكانها الثالث العلة لا تخلو من أن تكون ذات المبدا الاوّل أو غيره فان

في العزم لان العزم غير كاف في وجود الفعل بل العزم على الكتابة لا يوقع الكتابة ما لم يتجدد قصد هو انبعاث في الانسان يتجدد حال الفعل فان كانت الارادة القديمة في حكم قصدنا الى الفعل فلا يتصور تأخر المقصود الا لمانع ولا يتصور تقدم القصد اذ لا يعقل قصد في اليوم الى قيام في الغد الا بطريق العزم وان كانت الارادة القديمة في حكم عزمنا فليس ذلك كافيا في وقوع المعزوم عليه بل لا بد من تجدد انبعاث قصدي عند الايجاد وهو قول بالتغير ثم يبقى عين الاشكال في ان ذلك الانبعاث أو القصد أو الارادة أو ما شئت أن تسميه لم حدث الآن ولم يحدث قبل فاما أن يبقى حادثا بلا سبب أو يتسلسل الى غير نهاية ويرجع حاصل الكلام الى انه وجد الموجب بتمام شروطه ولم يبق أمر منتظر ومع ذلك يتأخر الموجب ولم يوجد في مدة لا يرتقي الوهم الى أولها بل آلاف سنين لا ينقضي شئ منها ثم انقلب الموجب موجودا بغتة ووقع من غير أمر تجدد وشرط تحقق وهذا محال (قلت) هذا المثال الوضعي الوهمي من الطلاق أوهم انه يؤكد به حجة الفلاسفة وهو يوهنها لان الاشعرية لها أن تقول انه كما تأخر وقوع الطلاق في اللفظ الى وقت حصول الشرط من دخول الدار أو غير ذلك كذلك تأخر وقوع العالم عن ايجاد الباري سبحانه اياه الى وقت حصول الشرط الذي تعلق به وهو الوقت الذي قصد فيه وجوده لكن ليس الامر في الوضعيات كالامر في العقليات ومن شبه هذا الوضعي بالعقلي من أهل الظاهر قال لا يلزم هذا الطلاق ولا يقع عند حصول الشرط المتأخر عن تطليق المطلق لانه يكون طلاقا وقع من غير ان يقترن به فعل المطلق ولا نسبة للمعقول من المطبوع في ذلك المفهوم الى الموضوع المصطلح عليه (ثم قال أبو حامد) مجيبا عن الاشعرية والجواب أن يقال استحالة ارادة قديمة متعلقة باحداث شئ أي شئ كان تعرفونه بضرورة العقل أو نظره وعلى لغتكم في المنطق أتعرفون الالتقاء بين هذين الحدين بحد أوسط أو من غير حد أوسط فان ادعيتم حدا أوسط وهو الطريق الثاني فلا بد من اظهاره وان ادعيتم معرفة ذلك ضرورة فكيف لم يشارككم في معرفته مخالفوكم والفرقة المعتقدة لحدوث العالم بارادة قديمة لا يحصرها بلد ولا يحصيها عدد ولا شبهة في أنهم لا يكابرون العقول عنادا مع المعرفة فلا بد من اقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك اذ ليس في جميع ما ذكروه الا الاستبعاد المجرد والتمثيل بعزمنا وارادتنا وهو فاسد فلا تضاهي الارادة القديمة القصود الحادثة وأما الاستبعاد المجرد فلا يكفي من غير برهان (قلت) هذا القول هو من الاقاويل الركيكة الاقناع وذلك أن حاصله هو انه اذا ادعى مدع أن وجود فاعل بجميع شروطه لا يمكن أن يتأخر عنه مفعول فلا يخلو ان يدعي معرفة ذلك اما بقياس واما انه من المعارف الاولى فان ادعى ذلك بقياس وجب عليه أن يأتي به ولا قياس هنالك وان ادعى ان ذلك مدرك بمعرفة أولية وجب أن يعترف به جميع الناس خصومهم وغيرهم وهذا ليس بصحيح لانه ليس من شرط المعروف بنفسه أن يعترف به جميع الناس لان ذلك ليس أكثر من كونه مشهورا كما انه ليس يلزم فيما كان مشهورا ان يكون معروفا بنفسه (ثم قال كالمجيب عن الاشعرية فان قيل) نحن بضرورة العقل نعلم أنه لا يتصور موجب بتمام شروطه من غير موجب ومجوز ذلك مكابر لضرورة العقل (قلنا) وما الفصل بينكم وبين خصومكم اذ قالوا لكم انا بالضرورة نعلم احالة قول من يقول ان ذاتا واحدة عالمة بجميع الكائنات من غير ان يوجب ذلك كثرة في ذاته ومن غير أن يكون العلم زائدا على

كان الاول لزم كون الشئ الواحد من جميع الوجوه قابلا لصفة وفاعلا لها وانه محال وان كان غيره لزم احتياج الواجب في صفته الى غيره وهو ايضا محال والجواب انا نختار ان ذات المبدا الاول علة لها ولكن لانسلم لزوم كون الشئ الواحد من جميع الوجوه قابلا لصفة وفاعلا لها وانما يلزم ذلك لو كان المبدأ الاول واحدا من جميع الوجوه وهو ممنوع فانك قد عرفت سابقا ان فيه كثرة بحسب حيثيات اعتبارية ولو سلم فلا نسلم استحالة كون الشئ الواحد من جميع الوجوه قابلا لصفة وفاعلا لها وما استدلوا به فقد عرفت ضعفه (ويمكن) أن يقال ايضا على طريق البحث دون التحقيق علتها غير المبدا الاول مما هو معلول له واستحالة احتياج الواجب في صفته الى غيره ممنوعة فان الدليل ما قام الا على وجود موجود مستغن في ذاته ووجوده عن علة غيره واما استغناؤه وعدم احتياجه في صفاته الى شئ آخر فلم يدل عليه حجة (فان قلت) صفته صفة كمال فلو احتاج في صفاته الى غيره لزم استفادته صفة الكمال من غيره (قلت) ما ذكرته عين الدعوى معبرا عنها بعبارة أخرى وما الدليل عليها انعم لو احتاج ذاته في وجوده الى تلك الصفات لزم من استنادها الى غيرها احتياج الذات في وجوده الى غيره فلا يكون واجبا لكن احتياج الذات في وجوده الى غيره من تلك الصفات ممنوع وقد يستدل لهم على امتناع كون صفاته تعالى زائدة عليه كائنة به بانه لو كانت صفاته زائدة على ذاته يكون محتاجا الى تلك الصفات فلا يكون غنيا مطلقا اذ الغنى المطلق هو ما لا يحتاج الى غير ذاته (وجوابه) ان يقال ان أريد بالاحتياج الى تلك الصفات الاحتياج العالم في وجوده اليها فلزومه ممنوع وان أريد في انكشاف الاشياء وأمثاله فاللزوم مسلم ولكن لانسلم استحالة اللازم فان الدليل ما دل الا على وجود موجود يكون في وجوده مستغنيا عن جميع ما سواه وأما احتياجه في انكشاف الاشياء وغيره مما لا يتوقف الوجود عليه الى صفات قائمة به فلم تقم حجة على امتناعه (قال الامام الغزالي) ان لهم مسلكين في امتناع كون صفاته زائدة عليه (أحدهما)

الذات ومن غير أن يتعدد العلم بتعدد المعلوم محال وهذا مذهبكم في حق الله تعالى وهو بالنسبة الينا والى علومنا في غاية الاحالة ولكن يقولون لا يقاس العلم القديم بالحادث وطائفة منكم استشعروا احالة هذا فقالوا ان الله تعالى لا يعلم الا نفسه فهو العاقل وهو المعقول وهو العقل والكل واحد (فان قال قائل) اتحاد العقل والعاقل والمعقول معلوم الاستحالة بالضرورة اذ تقدير صانع العالم لا يعلم صنعه محال بالضرورة والقديم اذا لم يعلم الا نفسه تعالى عن قولهم وعن قول جميع الزائغين علوا كبيرا لم يكن يعلم صنعه البتة بل لا تتجاوز الزامات هذه المسائل (قلت) حاصل هذا القول انهم لم يدعوا تجويز خلاف ما أظهروا من ضرورة امتناع تراخي مفعول الفاعل عن فعله مجانا وبغير قياس أداهم اليه بل ادعوا ذلك من قبل البرهان الذي أدى الى حدوث العالم كما لم يدع الفلاسفة رد الضرورة المعروفة في تعدد العلم والمعلوم الى اتحادهما في حق الباري سبحانه الا من قبل برهان زعموا انه أداهم الى ذلك في حق القديم وأكثر من ذلك من ادعى من الفلاسفة رد الضرورة في ان الصانع لا يعرف ولا بد مصنوعه اذ قال في الله سبحانه انه لا يعرف الا ذاته وهذا القول اذا قرر بل هو من جنس مقابلة الفاسد بالفاسد وذلك ان كل ما كان معروفا عرفانا يقينيا وعاما في جميع الموجودات فلا يوجد برهان يناقضه وكل ما وجد برهان يناقضه فانما كان مظنونا به انه يقين لا انه كان في الحقيقة فلذلك ان كان من المعروف بنفسه اليقيني تعدد العلم بالمعلوم في الشاهد والغائب فنحن نقطع انه لا برهان عند الفلاسفة على اتحادهما في حق الباري تعالى وأما ان كان القول بتعدد العلم بالمعلوم ظنا فيمكن أن يكون عند الفلاسفة برهان وكذلك اذا كان من المعروف بنفسه انه لا يتأخر مفعول الفاعل عن فعله ويدعي رده الاشعرية من قبل ان عندهم في ذلك برهانا ونحن نعلم على القطع انه ليس عندهم في ذلك برهان وهذا وأمثاله اذا وقع فيه الاختلاف فانما يرجع الامر فيه الى اعتباره بالفطرة الفائقة التي لم تنشأ على رأي ولا هوى اذا سددته بالعلامات والشروط التي فرق بها بين اليقين والظنون في كتاب المنطق كما انه اذا تنازع اثنان في قول ما فقال أحدهما موزون وقال الآخر ليس بموزون لم يرجع الحكم فيه الا الى الفطرة السليمة التي تدرك الموزون عن غير الموزون والى علم العروض وكما ان من يدرك الوزن لا يخل بادراكه عنده ادراك من ينكره وكذلك الامر فيما هو يقين عند المرء لا يخل به عنده انكار من ينكره وهذه الاقاويل كلها في غاية الوهي والضعف وقد كان يجب عليه أن لا يشحن كتابه بهذه الاقاويل ان كان قصده فيه اقناع الخواص ولما كانت الالزامات التي أتى بها في هذه المسألة أجنبية وغريبة عن المسألة قال في اثر هذا القول بل لا تتجاوز الزامات هذه المسألة (فنقول) لهم بم تنكرون على خصومكم اذ قالوا قدم العالم محال لانه يؤدي الى اثبات دورات الفلك لا نهاية لاعدادها ولا حصر لآحادها مع ان لها سدسا وربعا ونصفا الى قوله فيلزمكم القول بانه ليس بشفع ولا وتر كما سننصه بعد وهذه أيضا معارضة سفسطائية فان حاصلها هو انه كما انكم تعجزون عن نقض دليلنا في ان العالم محدث وهو انه لو كان غير محدث لكانت دورات لا شفع ولا وتر كذلك نعجز نحن عن نقض قولكم انه اذا كان فاعل لم يزل مستوفيا شروط الفعل انه لا يتأخر عنه مفعوله وهذا القول غايته هو اثبات الشك وتقريره وهو من اغراض السفسطائيين (وأنت) يا هذا الناظر في هذا الكتاب فقد سمعت الاقاويل التي قالتها الفلاسفة في اثبات أن

انه اذا كانت الصفة زائدة على ذاته فاما أن يستغنى كل منهما عن الآخر في وجوده أو يفتقر كل منهما الى الآخر أو يحتاج أحدهما الى الآخر دون العكس (والأول) يستلزم تعدد الواجب وهو محال (والثاني) أن لا يكون الشئ منهما واجبا وهو خلاف الفرض (والثالث) أن يكون أحدهما وهو ما يحتاج الى الآخر معلولا فلا يكون واجب الوجود بل الواجب هو الآخر فقط ومهما كان معلولا افتقر الى سبب فيؤدي الى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب وهو أيضا محال (وثانيهما) انه لو كان له صفة زائدة على ذاته تكون تلك الصفة تابعة للذات وكان الذات سببا لها فكانت معلولة فلا يكون واجب الوجود قال وهذا المسلك هو الاول بعينه مع تغيير عبارته (وأجاب) عن المسلك الاول بوجهين (أحدهما) على طريق البحث دون التحقيق والآخر على طريق التحقيق محصول الاول هو انكم ان أبطلتم القسم الاول أعني استغناء كل من الموصوف والصفة عن الآخر بلزوم التعدد في الواجب وقد بينا انه لا برهان لكم على امتناع تعدده على أن مسئلة امتناع تعدد الواجب لا تتم الا بالبناء على نفي الكثرة بحسب الذات والصفة وبحسب الاجزاء فاثبات نفي الكثرة بحسب الذات والصفة بامتناع تعدد الواجب دور ومحصول الثاني هو انا نختار ان الذات في قوامه غير محتاج الى صفة والصفة محتاجة الى الموصوف قولكم فلا تكون واجبة الوجود (قلنا) ان أردتم بواجب الوجود ما لا يحتاج الى علة فاعلية فلا نسلم ان الصفة لو احتاجت الى الموصوف لزم أن لا تكون واجبة الوجود فلم لا يجوز أن يقال كما ان ذات الواجب قديم لا فاعل له فكذلك صفته قديمة معه ولا فاعل لها وان أردتم بواجب الوجود أن لا يكون محتاجا في وجوده الى قابل سلمنا ان الصفة لا تكون واجبة الوجود على هذا المعنى ولكنها قديمة لا فاعل لها فلا يلزم ارتباط واجب الوجود بسبب فالحيل لذلك والدليل لم يدل الا على قطع التسلسل في العلل الفاعلية وقطع التسلسل يحصل بفاعل له صفات لا فاعل له ولا لصفاته وهو محل لصفاته وليس له محل قابل

الما لم تقدم في هذا الدليل والأقاويل التي قالتها الاشعرية في مناقضة ذلك فاسمع أدلة الاشعرية في ذلك واسمع الاقاويل التي قالتها الفلاسفة في مناقضة أدلة الاشعرية بحسب ما نصه هذا الرجل (قال أبو حامد) فنقول بم تنكرون على خصومكم اذ قالوا قدم العالم محال لانه يؤدي الى اثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ولا حصر لآحادها مع ان لها سدسا وربعا ونصفا فان فلك الشمس يدور في سنة وفلك زحل في ثلاثين سنة فتكون دورة زحل ثلث عشر دورة الشمس ودورة المشتري نصف سدس دورة الشمس فانه يدور في اثنى عشر سنة ثم انه كما لا نهاية لأعداد دورات زحل لا نهاية لأعداد دورات الشمس مع أنه ثلث عشر بل لا نهاية لأدوار فلك الثوابت الذي يدور في ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة كما انه لا نهاية للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم والليلة مرة (فلو قال قائل) هذا مما يعلم استحالته ضرورة فبماذا تنفصلون عن قوله بل لو قال قائل أعداد هذه الدورات شفع أو وتر أو شفع ووتر جميعا أو لا شفع ولا وتر فان قلتم شفع ووتر جميعا أو لا شفع ولا وتر فيعلم بطلانه ضرورة وان قلتم شفع فالشفع يصير وترا بواحد فكيف أعوز ما لا نهاية له واحد وان قلتم وتر فالوتر يصير بواحد شفعا فكيف أعوز ذلك الواحد الذي يصير به شفعا فيلزمكم القول بانه ليس بشفع ولا وتر (قلت) حاصل هذا القول انه اذا توهمت حركتان دوريتان أدوار بين طرفي زمان واحد ثم توهم حد محصور من كل واحد منهما بين طرفي زمان واحد فان نسبة الجزء من الجزء هي نسبة الكل من الكل مثال ذلك انه اذا كانت دورة زحل في المدة من الزمان التي تسمى ثلاثين سنة ثلث عشر دورات الشمس في تلك المدة فانه اذا توهمت جملة دورات الشمس الى جملة دورات زحل متوقعت في زمان واحد بعينه لزم ولا بد أن تكون نسبة جميع أدوار الحركة من جميع أدوار الحركة الاولى هي نسبة الجزء من الجزء وأما اذا لم يكن بين الحركتين الكليتين نسبة لكون كل واحد منهما بالقوة أي لا مبدأ لها ولا نهاية وكانت هنالك نسبة بين الاجزاء لكون كل واحد منهما بالفعل فليس يلزم أن يتبع نسبة الكل الى الكل نسبة الجزء الى الجزء كما وضع القوم فيه دليلهم لانه لا نسبة توجد بين عظمين أو قدرين كل واحد منهما مفروض لا نهاية له فاذا القدماء لما كانوا يفرضون مثلا جملة حركة الشمس لا مبدأ لها ولا نهاية لها وكذلك حركة زحل لم يكن بينهما نسبة أصلا فيلزم من ذلك أن تكون الجملتان متناهيتين كما لزم في الجزأين من الجملة وهذا بين بنفسه فهذا القول يوهم انه اذا كانت نسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة الاكثر الى الاقل وهذا انما يلزم اذا كانت الجملتان متناهيتين وأما اذا لم تكن هنالك نهاية فلا كثرة هنالك ولا قلة واذا وضع ان هنالك نسبة هي نسبة الكثرة الى القلة توهم انه يلزم عن ذلك محال آخر وهو أن يكون ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له وهذا انما هو محال اذا أخذ شيآن غير متناهيين بالفعل لانه حينئذ توجد النسبة بينهما وأما اذا أخذ بالقوة فليس هنالك نسبة فهذا هو الجواب في هذه المسئلة لا ما أجاب به أبو حامد عن الفلاسفة وبهذا ينحل جميع الشكوك الواردة لهم في هذا الباب وأعسرها كلها وهو ما جرت به عادتهم أن يقولوا انه اذا كانت الحركات الواقعة في الزمان الماضي حركات لا نهاية لها فليس يوجد منها حركة في الزمان الحاضر المشار اليه الا وقد انقضت قبلها حركات لا نهاية لها وهذا صحيح ومعترف به عند الفلاسفة ان وضعت الحركة المتقدمة شرطا في وجود المتأخرة وذلك انه متى لزم أن توجد واحدة منها لزم أن توجد قبلها أسباب لا نهاية لها وليس يجوز أحد من الحكماء وجود أسباب

وأجاب عن الثاني بأنه إن أريد بكون الصفة ثابتة للذات وكون الذات سببا لها أن الذات علة فاعلية لها وأنها مفعولة للذات فممنوع فإن ذواتنا ليست بعلة فاعلية لعلومنا وإن أريد أن الذات محل وأن الصفة تقوم به قيام الصفات بالموصوفات فمسلم ولكن لا يلزم منه أن يكون لها فاعل ولم لا يجوز أن تكون قديمة قائمة بالذات من غير أن يكون لها فاعل فلا يلزم أن لا تكون واجبة الوجود بالمعنى المراد وأما عدم كونها واجبة الوجود بالمعنى الأخير فلا دليل على استحالته هذا ما ذكره (فإن قيل) إن أراد بقوله في المسلك الأول فيؤدي إلى أن يرتبط ذات واجب الوجود بسبب أن الذات الموصوفة تكون محتاجة إلى علة خارجية لكون صفتها معلولة لها فعدم لزومه مما ذكره سابقا ظاهر إذ لم يلزم منه إلا أن تكون الصفة معلولة محتاجة إلى علة وأما أن تلك العلة هي غير الذات حتى يعلم احتياج الذات إليها في صفاتها فلم يلزم قط بل اللازم أحد الأمرين إما كون القابل فاعلا أو كون الذات محتاجة إلى علة خارجة في صفاتها كما قررناه فيما سبق وإن أراد أن واجب الوجود الذي هو الصفة يكون مرتبطا إلى علة ومحتاجا إليها فظاهر الفساد إذ الحكماء لا يقولون بكون الصفة واجبة على تقدير زيادتها وقيامها بذات الواجب حتى يدفع ذلك الاحتمال بلزوم المحال الذي هو كون الواجب معلولا (قلنا) المحمل الصحيح هو المعنى الأول ولعل اكتفاءه على أحد اللازمين لظهور استحالة الآخر زعمهم وعليه ينبغي أن يحمل كلامه في الدليل الثاني فليتأمل في تطبيق عبارته على هذا المعنى (ثم اعلم) أن ما ذكره في جوابه الأول عن المسلك الأول من أن مسئلة امتناع تعدد الواجب لا تتم إلا بالبناء على نفي الكثرة عن الواجب بحسب الذات والصفة فإثباتها به دور غير موجه لأن مسئلة امتناع تعدد الواجب قد ذكر نفسه لها دليلين نقلا عن الحكماء بأن أحدهما مبني على نفي الكثرة والآخر غير مبني عليه فالقول بأنها لا تتم إلا بالبناء على نفي الكثرة لا وجه له على أن الدليل المبني على نفي الكثرة يجب له على ما ذكره المحققون هو أن الوجوب نفس

لا نهاية لها كما تجوزه الدهرية لأنه يلزم عنه وجود مسبب من غير سبب ومتحرك من غير محرك لكن القوم لما أداهم البرهان إلى أن ههنا مبدأ محركا أزليا ليس لوجوده ابتداء ولا انتهاء وأن فعله يجب أن يكون غير متراخ عن وجوده لزم أن لا يكون لفعله مبدأ كالحال في وجوده وإلا كان فعله ممكلا ضروريا فلم يكن مبدأ أول فيلزم أن تكون أفعال الفاعل الذي لا مبدأ لوجوده ليس لها مبدأ كالحال في وجوده وإذا كان ذلك كذلك لزم ضرورة أن لا يكون واحد من أفعاله الأولى شرطا في وجود الثاني لأن كل واحد منهما هو غير فاعل بالذات وكون بعضها قبل بعض هو بالعرض فجوزوا وجود ما لا نهاية له بالعرض لا بالذات بل لزم أن يكون هذا النوع مما لا نهاية له أمرا ضروريا تابعا لوجود مبدأ أول أزلي وليس ذلك في أمثال الحركات المتمادية أو المتصلة بل وفي الأشياء التي يظن بها أن المتقدم سبب للمتأخر مثل الإنسان الذي يولده إنسان مثله وذلك أن الحدث للإنسان المشار إليه بإنسان آخر يجب أن يترقى إلى فاعل أزلي قديم لا أول لوجوده ولا لإحداثه إنسانا عن إنسان فيكون كون إنسان عن إنسان آخر إلى ما لا نهاية له كونا بالعرض والقبلية والبعدية بالذات وذلك أن الفاعل الذي لا أول لوجوده كما لا أول لأفعاله التي يفعلها بلا آلة كذلك لا أول للآلة التي يفعل بها أفعاله التي لا أول لها من أفعاله التي من شأنها أن تكون بآلة فلما اعتقد المتكلمون فيما بالعرض أنه بالذات دفعوا وجوده وعسر حل قولهم وظنوا أن دليلهم ضروري وهذا من كلام الفلاسفة بين فإنه قد صرح رئيسهم الأول وهو أرسطو أنه لو كان للحركة حركة لما وجدت الحركة وأنه لو كان للاسطقس اسطقس لما وجد الاسطقس وهذا النحو مما لا نهاية له ليس عندهم مبدأ ولا منتهى ولذلك ليس يصدق على شيء منه أنه قد انقضى ولا أنه قد دخل في الوجود ولا في الزمان الماضي لأن كل ما انقضى فقد ابتدئ وما لم يبتدأ فلا ينقضي وذلك أيضا بين في كون المبدأ والنهاية من المضاف ولذلك يلزم من قال إنه لا نهاية لدورات الفلك في المستقبل أن لا يضع لها مبدأ لأن ما له مبدأ فله نهاية وما ليس له نهاية فليس له مبدأ وكذلك الأمر في الأول والآخر أعني ما له أول فله آخر وما لا أول له فلا آخر له وما لا آخر له فلا انقضاء لجزء من أجزائه بالحقيقة وما لا مبدأ لجزء من أجزائه بالحقيقة فلا انقضاء له ولذا إذا سأل المتكلمون الفلاسفة هل انقضت الحركات التي قبل الحركة الحاضرة كان جوابهم أنها لم تنقض لأن من وضعهم أنها لا أول لها فلا انقضاء لها فإيهام المتكلمين أن الفلاسفة يسلمون انقضاءها ليس بصحيح لأنه لا ينقضي عندهم إلا ما يبتدئ فقد تبين لك أنه ليس في الأدلة التي حكاها عن المتكلمين في حدوث العالم كفاية في أن تبلغ مرتبة اليقين وأنها ليست تلحق بمراتب البرهان ولا الأدلة التي أدخلها وحكاها عن الفلاسفة في هذا الكتاب لاحقة بمراتب البرهان وهو الذي قصدنا بيانه في هذا الكتاب وأفضل ما يجاب به من سأل عما دخل من أفعاله في الزمان الماضي أن يقال دخل من أفعاله مثل ما دخل من وجوده لأن كليهما لا مبدأ له وأما ما أجاب به أبو حامد عن الفلاسفة في كسر دليل كون الحركات السماوية بعضها أسرع من بعض والرد عليهم فهذا نصه (قال أبو حامد) فإن قيل محل الغلط في قولكم إنها جملة مركبة من آحاد فإن هذه الدورات معدومة أما الماضي فقد انقرض وأما المستقبل فلم يوجد بعد والجملة إشارة إلى موجودات حاضرة ولا موجود ههنا ثم قال وفي مناقضة هذا (قلنا) العدد ينقسم إلى الشفع والوتر ومستحيل أن يخرج عنه سواء كان

الماهية فلو كان مشتركا بين اثنين امتازا بالتعين فيلزم تركب كل منهما مما به الاشتراك ومابه الامتياز وهو محال فبنى التوحيد على نفي الكثرة بحسب الاجزاء لا الكثرة بحسب الذات والصفة فيتوقف نفي الكثرة بحسب الذات والصفة على مسئلة التوحيد التي تتوقف على نفي الكثرة بحسب الاجزاء فلا دور اصلا اللهم الا أن يراد بالتركيب في دليل التوحيد مجرد الكثرة سواء كان بحسب الاجزاء أو باعتبار الذات والصفة من غير بناء على ذلك الدليل على كون الوجوب نفس الماهية وذلك لا يلائم كلام الحكماء في كتبهم ولا كلام

العدد موجودا باقيا أو فانيا فاذا فرضنا عددا من الاعداد لزمنا أن نعتقد انه لا يخلو من كونه شفعا أو وترا سواء قدرناها موجودة أو معدومة فانه ان انعدمت بعد الوجود لم تنعدم هذه القضية ولا تغيرت هذا منتهى قوله وهذا القول انما يصدق فيما له مبدأ ونهاية خارج النفس أو في النفس أعني حكم العقل عليه بالشفع والوتر في حال عدمه وفي حال وجوده وأما ما كان موجودا بالقوة أي ليس له مبدأ ولا نهاية فليس يصدق عليه لا انه شفع ولا انه وتر ولا انه ابتداء ولا انه انقضاء ولا داخل في الزمان الماضي ولا في المستقبل لان ما في القوة في حكم المعدوم وهو الذي أراد الفلاسفة بقولهم ان الدورات التي في الماضي والمستقبل معدومة وتحصيل هذه المسئلة ان كل ما يتصف بكونه جملة محدودة ذات مبدأ ونهاية فاما أن يتصف بذلك من حيث انه مبدأ ونهاية خارج النفس واما أن يتصف بذلك من حيث هو في النفس لا خارج النفس فأما ما كان منه كلا بالفعل ومحدودا في الماضي في النفس وخارج النفس فهو ضرورة اما زوج واما فرد وأما ما كان منها جملة غير محدودة خارج النفس فانها لا تكون محدودة الا من حيث هي في النفس لان النفس لا تتصور ما هو غير متناه في وجوده فتتصف أيضا من هذه الجهة بأنها زوج أو فرد واما من حيث هي خارج النفس فليست تتصف لا بكونها زوجا ولا فردا وكذلك ما كان منها في الماضي ووضع انه بالقوة خارج النفس أي ليس له مبدأ فليس يتصف لا بكونه زوجا ولا فردا الا أن يوضع بالفعل أعني كونها ذات مبدأ ونهاية الا من حيث هي في النفس كالحال في الزمان والحركة الدورية فواجب في طباعها الا يكون زوجا ولا فردا الا ان كانت من حيث هي في النفس والسبب في هذا الغلط ان الشيء اذا كان في النفس بصفة أوهم انه يوجد خارج النفس بتلك الصفة ولما لم يكن شيء مما وقع في الماضي يتصور في النفس الا متناهيا ظن ان كل ما وقع في الماضي ان هكذا اما هو خارج النفس ولما كان ما وقع من ذلك في المستقبل تعين على ما لا نهاية فيه التصور بأن يتصور جزأ بعد جزء ظن أفلاطون والاشعرية انه يمكن أن تكون دورات الفلك في المستقبل لا نهاية لها وهذا كله حكم خيالي لا برهاني ولذلك كان أضبط لأصله وأحفظ لوضعه ممن وضع ان العالم له مبدأ أن يضع انه له نهاية كما فعل كثير من المتكلمين وأما قول أبي حامد بعد هذا على انا نقول لهم انه لا يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة هي آحاد متغايرة بالوصف ولا نهاية لها وهي نفوس الآدميين المفارقة للابدان بالموت فهي موجودات لا توصف بالشفع ولا بالوتر فبم تنكرون على من يقول بطلان هذا يعرف ضرورة كما ادعيتم بطلان تعلق الارادة القديمة بالاحداث ضرورة وهذا الرأي في النفوس هو الذي اختاره ابن سينا ولعله مذهب ارسطوطاليس فانه قول في غاية الركاكة وحاصله انه لا ينبغي أن تنكر واقولنا فيما هو ضروري عندكم انه غير ضروري اذ قد تضعون أشياء ممكنة يدعي خصومكم ان امتناعها معلوم بضرورة العقل أي كما تضعون أشياء ممكنة وخصومكم يرون انها ممتنعة كذلك تضعون أنتم أشياء ضرورة وخصومكم تدعي انها ليست بضرورية وليس تقدرون في هذا كله ان تأتوا بفصل بين الدعوتين وقد تبين في علم المنطق ان مثل هذه معاندة خطابية ضعيفة أو سفسطائية * والجواب في هذا ان يقال ان الذي يدعي انه معلوم بالضرورة هو في نفسه كذلك والذي تدعون أنتم ان بطلانه معروف بالضرورة ليس كما تدعونه وهذا لا سبيل الى الفصل فيه الا بالذوق كما لو ادعى انسان في قول ما انه موزون وادعى آخر انه غير موزون

النقلية عنهم وأما جوابه التحقيقي فبناء على ان علة الحاجة الى المؤثر الحدوث لا الامكان على ما هو رأي قدماء المتكلمين فالقديم سواء كان ذاتا أو صفة لا يحتاج الى مؤثر ولا يلتبس عليك بعد ما أملك أن الشيء اذا كان محتاجا الى فاعل في وجوده فهو من حيث هو لا يستقل بوجوده فاذا نظر الى ذاته من حيث هي كان الوجود والعدم بالنظر اليهما متساويين والا فان كان أحد الطرفين أولى به لذاته فان امتنع الطرف الآخر بسبب تلك الاولوية الناشئة من ذاته كان هذا الطرف الاولى لذاته واجبا فيكون ذاته من حيث هو هو مستقلا في وجوده وليس كذلك فان لم يمتنع الطرف الآخر جاز وقوعه نظرا الى ذاته بسببه فيتوقف أولوية الطرف الاول على انتفاء سبب الطرف الآخر لان أولوية أحدهما منافية لاولوية الآخر سواء تعدد السبب أو اتحد فلا تكون تلك الاولوية الثابتة للطرف الاول ثابتة له لذاته بل مع انضمام عدم سبب الطرف الآخر والمفروض خلافه فاذا كان الطرفان متساويين نظرا الى ذاته يكون محتاجا الى الفاعل في رجحان أحد طرفيه على الآخر فان ضرورة العقل حاكمة بأن ترجح أحد المتساويين على الآخر يحتاج الى مرجح خارج من ذاته (فان قلت) اللازم من تساوي الطرفين نظرا الى ذاته الاحتياج الى أمر به يترجح أحد المتساويين على الآخر ومن أين يلزم أن يكون ذلك المرجح فاعلا ولم لا يجوز أن يكون ذلك المرجح شرطا أو محلا قابلا (قلت) احتياج

أحد المتساويين في الوقوع الى فاعل يرجحه ضروري حاصل في أولية العقول غايته أن يقال لم لا يجوز أن يكون الفاعل ذاته والأمر الخارجي الذي هو القابل أو غيره شرطا في تأثير ذاته في وجوده فمن قال ان مرتبة الوجود مقدمة على مرتبة الايجاد مطلقا سواء كان ايجادا لنفسه أو لغيره لم يجوز أن يكون ذاته فاعلا والا لتقدم عليه بالوجود فيتقدم الشيء على نفسه ومن لم يقل به بل جوز أن تكون الذات من حيث هي هي فاعلة لوجودها يلزمه تجويز ذلك في جميع الممكنات فلا يثبت حينئذ كون الواجب تعالى فاعلا لوجودات الأشياء فليتأمل

* وأما جوابه عن المسلك الثاني فمحصوله راجع الى جوابه التحقيق عن المسلك الأول من تجويز كون الصفة القديمة مستغنية عن العلة الفاعلية وقد عرفت ما فيه ثم اعترض على نفسه بأنه اذا أثبتم ذاتا وصفة وحلولا للصفة في الذات كان هنالك تركيب وكل تركيب يحتاج الى مركب ولذلك لم يجز أن يكون المبدأ الأول جسما (وأجاب) بأن قول القائل كل تركيب يحتاج الى مركب كقوله كل موجود يحتاج الى موجد فيقال له الأول موجود وقديم لا علة له ولا موجد له فكذلك يقال هو موصوف قديم لا علة لذاته ولا لصفته ولا لقيام صفته بذاته بل الكل قديم بلا علة وامتناع كون الأول جسما انما هو لكون الجسم حادثا هذا ولا يخفى عليك بعد تأملك أن الوجود اذا لم يكن عارضا للماهية كما ذهب اليه الحكماء في وجود الواجب لا يلزمه وصمة الاحتياج ونقص الامكان وأما اذا كان الوجود زائدا على الماهية فالعقل بضرورته يحكم بأنه لابد في اتصاف الماهية به الا من فاعل اما الذات كما ذهب اليه المتكلمون في حق الواجب أو غيره كما هو في الممكنات وليس التركيب مما لا يحتاج الى شيء أصلا كالوجود الغير العارض للماهية ضرورة احتياجه الى ما يحصل منه التركيب فلابد له من مركب هو اما الذات أو غيرها فلا يتصور قيام صفة بذات من غير أن يكون ذلك القيام معللا بشيء من ذات أو غيرها ولا صفة موجودة من غير احتياج في وجودها الى

لكان البيان في ذلك ذوق الفطرة السليمة الفائقة وأما وضع نفوس من غير هيولى كثيرة بالعدد فغير معروف من مذهب القوم لان سبب الكثرة والعددية هي المادة عندهم وسبب الاتفاق في الكثرة العددية هي الصورة وأما أن توجد أشياء كثيرة بالعدد واحدة بالصورة بغير مادة فمحال وذلك انه لا يتميز شخص بوصف من الأوصاف الا بالعرض اذ قد كان يوجد مشاركا له في ذلك الوصف غيره وانما يفترق الشخص من الشخص من قبل المادة وأيضا فامتناع ما لا نهاية له على ما هو موجود بالفعل أصل معروف من مذهب القوم سواء كان أجساما أو غير أجسام ولا نعرف أحدا فرق بين ما له وضع في هذا المعنى الا ابن سينا فقط وأما سائر الناس فلا أعلم أحدا منهم قال هذا القول ولا يلائم أصلا من أصولهم فهي خرافة لان القوم ينكرون وجود ما لا نهاية له بالفعل سواء كان جسما أو غير جسم لانه يلزم عنه أن يكون ما له نهاية أكثر مما لا نهاية له ولعل ابن سينا انما قصد به اقناع الجمهور فيما اعتادوا سماعه من أمر النفس لكنه قول قليل الاقناع فانه لو وجدت أشياء بالفعل لا نهاية لها لكان الجزء مثل الكل أعني اذا قسم ما لا نهاية له على جزأين * مثال ذلك انه لو وجد خط أو عدد لا نهاية له بالفعل من طرفيه ثم قسم بقسمين لكان كل واحد من قسميه لا نهاية له بالفعل فكان يكون الكل والجزء لا نهاية لكل واحد منهما بالفعل وذلك مستحيل وهذا كله انما يلزم اذا وضع ما لا نهاية له بالفعل لا بالقوة (قال أبو حامد) فان قيل فالصحيح رأي أفلاطون وهو ان النفوس قديمة وهي واحدة وانما تنقسم في الأبدان فاذا فارقتها عادت الى أصلها واتحدت (قلنا) فهذا أقبح وأشنع وأولى بأن يعتقد مخالفا لضرورة العقل فانا نقول نفس زيد عين نفس عمرو أو غيره فان كانت عينه فهو باطل بالضرورة فان كل واحد يشعر بنفسه ويعلم انه ليس نفس غيره ولو كان هو عينه لتساويا في العلوم التي هي صفات ذاتية للنفوس داخلة مع النفوس في كل اضافة فان قلتم انه عين وانما انقسم بالتعلق بالأبدان قلنا وانقسام الواحد الذي ليس له عظم في الحجم بكمية مقدارية محال بضرورة العقل فكيف يصير الواحد اثنين بل ألفا ثم يعود ويصير واحدا بل هذا يعقل فيما له عظم وكمية كماء البحر ينقسم بالجداول في الأنهار ثم يعود الى البحر فاما ما لا كمية له فكيف ينقسم والقصد من هذا كله أن نبين انهم لم يعجزوا خصومهم عن معتقدهم في تعلق الارادة القديمة بالاحداث الا بدعوى الضرورة في امتناع ذلك وانهم لا ينفصلون عمن يدعي الضرورة عليهم في هذه الامور على خلاف معتقدهم وهذا لا مخرج عنه (قلت) اما زيد فهو غير عمرو بالعدد وهو وعمرو واحد بالصورة وهي النفس فلو كانت نفس زيد مثلا غير نفس عمرو بالعدد مثل ما هو زيد غير عمرو بالعدد لكانت نفس زيد ونفس عمرو اثنين بالعدد واحدا بالصورة فكان يكون للنفس نفس فاذا مضطر ان تكون نفس زيد وعمرو واحدة بالصورة والواحد بالصورة انما يلحقه الكثرة العددية أعني القسمة من قبل المواد فان كانت النفس ليست تهلك اذا هلك البدن أو كان فيها شيء بهذه الصفة فواجب اذا فارقت الابدان أن تكون واحدة بالعدد وهذا العلم لا سبيل الى افشائه في هذا الموضع والقول الذي استعمل في ابطال مذهب أفلاطون هو سفسطائي وذلك أن حاصله هو ان نفس عمرو اما أن تكون هي عين نفس زيد واما أن تكون غيرها لكنها ليست هي نفس عمرو فهي غيرها فان الغير اسم مشترك وكذلك الهوهو يقال على عدة ما يقال عليه الغير فنفس زيد وعمرو هي واحدة من جهة كثيرة من جهة كانك قلت واحدة من جهة الصورة كثيرة من جهة المادة الحاملة لها وأما قوله انه لا يتصور انقسام

فاعل كما حققته من قبل ثم ان الحكما لما ذهبوا الى ان المبدأ الاول جلت عظمته لا يجوز ان تكون له صفات وجودية زائدة على ذاته كائنة به مع انهم يقولون انه مبدأ أول وموجود وواحد وقديم وباق وواجب الوجود وعقل وعاقل ومعقول ومريد وقادر وحي زعموا ان كل ذلك عبارة عن معنى واحد باضافة شئ اليه او اضافته الى شئ أو سلب شئ عنه والسلب لا يوجب كثرة فى ذات المسلوب عنه ولا الاضافة توجب كثرة فانه اذا قيل له مبدأ فهو اشارة الى ان وجود غيره منه وهو سبب له فهو اضافة له الى معلولاته واذا قيل له أول فهو اضافة الى الموجودات بعده واذا قيل موجود فمعناه انه وجود محض ليس به عروض للماهية واذا قيل قديم فمعناه سلب العدم عنه أولا واذا قيل باق فمعناه سلب العدم عنه آخرا واذا قيل واجب الوجود فمعناه انه وجود لا علة له وهو مبدأ لغيره فيكون جمعا بين السلب والاضافة واذا قيل عقل فمعناه انه موجود برئ عن المادة بذاته يدرك ذاته لا بصورة منتزعة منه فان الشئ اذا أدرك بصورة كانت تلك الصورة عقلا أى تعقلا وادراكا واذا أدرك بذاته كانت تلك الذات بهذا الاعتبار تعقلا واذا قيل عاقل فمعناه ان ذاته المجردة عن المادة ولواحقها له ماهية مجردة هى ذاته فهو عاقل ذاته واذا قيل معقول فمعناه ان هويته المجردة لذاته فهو معقول ذاته فان المعقول هو الذى حصل ماهيته المجردة لشئ والعاقل هو الذى له ماهية مجردة لشئ وليس فى شرط هذا الشئ ان يكون هو هو أو آخر بل شئ مطلقا اعم من هو أو غيره فالاول اذا له ماهية مجردة لشئ هو عاقل وباعتبار ان ماهيته المجردة لشئ فهو معقول وهذا الشئ هو ذاته فهو عاقل بان له الماهية المجردة التى لشئ هو ذاته ومعقول بان ماهيته المجردة لشئ هو ذاته ومن تأمل قليلا علم ان العاقل يقتضى شيأ معقولا وهذا الاقتضاء لا يتضمن ان ذلك الشئ آخر او هو فقد تبين ان كونه عاقلا ومعقولا لا يوجب فيه كثرة البتة واذا قيل قادر فنعنى به انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهو بهذه المثابة اذ ليس من شرط ذلك انه لابد وان يشاء اذ يقال فلان قادر على ان يقتل نفسه وان

الا فيما له كمية فقول كاذب بالجزء وذلك ان هذا صادق فيما ينقسم بالذات فالمنقسم بالذات هو الجسم مثلا والمنقسم بالعرض هو مثل انقسام البياض الذى فى الاجسام بانقسام الاجسام وكذلك الصور والنفس هى منقسمة بالعرض أى بانقسام محالها والنفس أشبه شئ بالضوء وكما أن الضوء ينقسم بانقسام الاجسام المضيئة ثم يتحد عند اتحاد الاجسام كذلك الامر فى الانفس مع الابدان فاتيانه بمثل هذه الاقاويل السفسطائية قبيح فانه يظن به انه ممن لا يذهب عليه ذلك وانما أراد بذلك مداهنة أهل زمانه وهو بعيد من خلق القاصدين لاظهار الحق ولعل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه فان هذا الرجل امتحن فى كتبه ولكون هذه الاقاويل ليست بعقيدة نوعا من أنواع اليقين قال والمقصود من هذا كله ان نبين انهم لم يعجز واخصومهم عن معتقدهم فى تعلق الارادة القديمة بالاحداث الابدعوى الضرورة فانهم لا ينفصلون عمن يدعى الضرورة عليهم فى هذه الامور على خلاف معتقدهم وهذا لامخرج عنه (قلت) اما من ادعى فيما هو معروف بنفسه أنه بحالة ما انه بخلاف تلك الحالة فليس يوجد قول ينفصل به عنه لان كل قول انما يبين بامور معروفة يستوى فى الاقرار بها الخصمان فاذا ادعى الخصم فى كل قول خلاف ما يضعه مخاصمه لم يكن للخصم سبيل الى مناظرته لكن من هذه صفته فهو خارج عن الانسانية وهؤلاء هم الذين يجب تأديبهم بترك حل الشبهة واما من ادعى فى المعروف بنفسه انه غير معروف بنفسه لموضع شبهة دخلت عليه فهذا له دواء وهو حل تلك الشبهة والجواب واما من لم يتعرف بالمعروف بنفسه لانه ناقص الفطرة فهذا لا سبيل الى افهامه شيأ ولا معنى لتأديبه أيضا فانه مثل من كلف الاعمى أن يتعرف بتصور الالوان أو وجودها (قال أبو حامد رضى الله عنه) محتجا على الفلاسفة فان قيل هذا ينقلب عليكم فى ان الله تعالى قبل خلقه العالم كان قادرا على الخلق بقدر سنة أو سنتين ولا نهاية لقدرته فكأنه صبر ولم يخلق ثم خلق ومدة الترك متناهية أو غير متناهية (فان قلتم) متناهية صار وجود البارى متناهيا أوله وان قلتم غير متناهية فقد انقضى مدة فيها امكانات لانهاية لاعدادها (قلنا) المدة والزمان مخلوقان عندنا وسنبين حقيقة الجواب عن هذا فى الانفصال عن دليلهم الثانى (قلت) أكثر من يقول بحدوث العالم يقول بحدوث الزمان معه فلذلك كان قوله ان مدة الترك لا تخلو ان تكون متناهية أو غير متناهية قول غير صحيح فان ما لا ابتداء له لا ينقضى ولا ينتهى أيضا فان الخصم لا يسلم ان للترك مدة وانما الذى يلزمهم ان يقال حدوث الزمان هل كان يمكن فيه ان يكون طرفه الذى هو مبدؤه أبعد من الآن الذى نحن فيه اذ ليس يمكن ذلك فان قالوا ليس يمكن ذلك فقد جعلوا مقدارا محدودا لا يقدر الصانع أكثر منه وهذا شنيع ومستحيل عندهم وان قالوا انه يمكن ان يكون طرفه أبعد من الآن من الطرف المخلوق قيل وهل يمكن فى ذلك الطرف الثانى ان يكون طرفه أبعد منه فان قالوا نعم ولا بد لهم من ذلك قيل فههنا امكان حدوث مقادير من الزمان لانهاية لها ويلزمكم ان يكون انقضاؤها على قولكم فى الدورات شرطا فى حدوث المقدار الزمانى الموجود منها وان قلتم ان ما لا نهاية له لا ينقضى فما الزمتم خصومكم فى الدورات الزموكم فى امكان مقادير الازمنة الحادثة وذلك ان الفرق بينهما ان تلك الامكانات الغير المتناهية وهى المقادير التى لم تخرج الى الفعل وامكان الدورات التى لانهاية لها قد خرجت الى الفعل (أقول) امكانات الاشياء هى الامور اللازمة للاشياء سواء كانت متقدمة على

علم انه لا يعقل وهو صادق واذا قلنا لو اراد الفعل لا يشترط في صدق هذه المتصلة صدق جزأيها بل جاز ان يكونا كاذبين مع صدقها وكل ماهو مريد له فهو كائن وما ليس مريدا له فغير كائن والذي هو مريد له لو لم يكن مريدا له لما كان وما لا يريده لو اراده لكان واذا قيل مريد فنعني به انه عالم بما يصدر عنه وليس كارها له فتكون الارادة عين العلم وهو عين الذات والقدرة ايضا راجعة الى الذات لانا نفتقر فيما يصدر عنا الى تحريك الآلات البدنية كاليد والرجل وغيرهما ونفتقر في ذلك التحريك الى قوة تكون مبدأ لنا وهذه القوة هي المسماة بالقدرة في حقنا وما يصدر عنه تعالى ليس يفتقر الى شيء من ذلك بل المراد تابع لارادته كما هو مراده فلا يحتاج في تحصيل ما يحصل منه الى امر زائد على ذاته كما في حقنا ولذلك امثلة فينا تناسبه لا من كل وجه وهو انك تتصور وجها تميل اليه فتتبعه حركة بعض الاعضاء وتتصور امرا يتبعه تعبير وجهك او تتصور امرا يثير منك الشهوة والشوق وليس سبب ما ذكرنا من الامور الا التصور من غير استعمال آلة واذا قيل له حي لم يرد به الا انه عالم يفيض عنه الوجود الذي يسمى فعلا له فان الحي هو الفعال الدراك فاحد الامرين المعتبرين في الحياة هو الفعل والايجاد وهو اضافة له الى معلوله والآخر هو كونه عالما وهو ايضا غير زائد عليه كما علمت فلا تكون حياته زائدة على ذاته ايضا اذا عرفت هذا وتأملت ما ذكرناه امكنك ان ترجع سائر ما يطلق عليه الى نفس الذات او الاضافة او السلب فلا نطيل الكلام بتفصيلها (قال الامام الغزالي) رحمه الله تعالى من قال منهم بأن الاول تعالى يعلم غيره كالشيخ ابي علي وغيره من محققيهم يلزمه ان يكون فيه نوع كثرة اذ لا شك ان علمه بذاته غير علمه بغيره اذ لا يستحيل في الوهم ان يقدر علمه بذاته مع انتفاء علمه بغيره فلو كان احدهما عين الآخر لم يمكن ان يتوهم وجود احدهما دون الآخر كما لا يمكن ان يتوهم وجود ذاته دون وجود ذاته فهما اذن شيئان نوع علمه بذاته وان سلم انه عين ذاته لكن علمه بغيره اذا لم يكن عين علمه بذاته لا يكون راجعا الى ذاته فيتحقق هناك نوع كثرة

موجودة

الاشياء او مع الاشياء على ما يرى ذلك قوم فهي ضرورة تعدد الاشياء فان كان يستحيل وجود الدورة الحاضرة فوجود دورات لانهاية لها يستحيل وجودا كانات دورات لانهاية لها الا ان لقائل ان يقول ان الزمان محدود المقدار اعني زمان العالم فليس يمكن وجود زمان اكبر منه ولا اصغر كما يقول قوم في مقدار العالم ولذلك امثال هذه الاقاويل ليست برهانية ولكن كان الاحفظ لمن يضع ان للعالم محددا ان يضع الزمان محدود المقدار ولا يضع الامكان متقدما على الممكن وان يضع العظم كذلك متناهيا الممكن العظم له كل والزمان ليس له كل (قال ابو حامد رضي الله عنه) حاكيا عن الفلاسفة لما انكر خصومهم ان يكون من المعارف الاولى تراخي فعل القديم عن القديم بنوع من الاستدلال على هذه القضية قال فبم تنكرون على من ترك دعوى الضرورة ويدل عليها من وجه آخر الى قوله والا فلا يتصور تمييز الشيء عن مثله بحال (اقول) حاصل ما حكى هو عن الفلاسفة في هذا الفصل في الاستدلال على انه لا يمكن ان يوجد حادث عن فاعل اذ انه ليس يمكن ان يكون هنالك ارادة وهذا العناد انما تأتى لهم بانهم تسلموا من خصومهم ان المتقابلات كلها متماثلة بالاضافة الى الارادة القديمة ما كان منها في الزمان مثل المتقدم والمتأخر وما كان منها موجودا في الكيفية المتضادة مثل البياض والسواد وكذلك العدم والوجود هما عندهم متماثلان بالاضافة الى الارادة الازلية فلما تسلموا هذه المقدمة من خصومهم وان كانوا لا يعترفون بها قالوا لهم ان من شأن الارادة ان لا ترجح فعل احد المثلين على الثاني الا بمخصص وعلة توجد في احد المثلين ولا توجد في الثاني والا وقع احد المثلين عنها بالاتفاق فكان الفلاسفة تسلموا لهم في هذا القول انه لو وجد للازلي ارادة لامكن ان يصدر حادث عن قديم فلما عجز المتكلمون عن الجواب لجأوا الى ان قالوا ان الارادة القديمة صفة من شأنها ان تميز الشيء عن مثله من غير ان يكون هنالك مخصص يرجح فعل احد المثلين على صاحبه كما ان الحرارة صفة من شأنها ان تسخن والعلم صفة من شأنها ان تحيط بالمعلوم فقال لهم خصومهم من الفلاسفة هذا محال لا يتصور وقوعه لان المتماثلين عند المريد على السواء لا يتعلق فعله باحدهما دون الثاني الا من جهة ما هما غير متماثلين اعني من جهة ما في احدهما صفة ليست في الثاني (اقول) اذا كانا متماثلين من جميع الوجوه ولم يكن هنالك مخصص اصلا كانت الارادة تتعلق بهما على السواء واذا كان تعلقها بهما على السواء وهي سبب الفعل فليس تعلق الفعل باحدهما اولى من تعلقه بالثاني ولان يتعلق بالفعلين المتضادين معا واما ان لا يتعلق بواحد منهما وكلا الامرين مستحيل ففي القول الاول كانهم سلموا لهم ان الاشياء كلها متماثلة بالاضافة الى الفاعل الاول والزموهم ان يكون هنالك مخصص اقدم منه وذلك محال فلما اجابوهم بان الارادة صفة من شأنها تمييز المثل عن مثله بما هو مثل عاندوهم بان هذا غير مفهوم ولا معقول من معنى الارادة فكأنهم ناكروهم في الاصل الذي كانوا سلموه هذا هو حاصل ما احتوى عليه الفصل وهو نقل الكلام من المسألة الاولى الى الكلام في الارادة والنقل فعل سفسطائي (قال ابو حامد) مجيبا عن المتكلمين في اثبات الارادة والاعتراض من وجهين احدهما ان قولكم ان هذا لا يتصور عرفتموه ضرورة او نظرا ولا يمكن دعوى واحد منهما وتمثيلكم بارادتنا مقايسة فاسدة تضاهي المقايسة في العلم وعلم الله تعالى يفارق علمنا في امور قررناها فلم تبعد المفارقة في الارادة بل هو كقول القائل ذات

(وأما من قال منهم بأن المبدأ الأول جل ذكره لا يعلم الا ذاته تعالى عن قول المبطلين علوا كبيرا) فهم مع التزامهم هذه الشناعة التي استنكف متأخروهم عن نصرتها حيث لزمهم تفضيل معلولاته عليه تعالى اذ لا شك في أن العلم شرف وان عدمه نقصان والملك والانسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ومبدأه وغيره والاول لا يعرف الا نفسه فهو ناقص بالنسبة الى آحاد الناس فضلا عن الملائكة بل البهائم مع شعورها بنفسها تعرف أمورا أخر سواها لم يتخلصوا أيضا عن الكثرة لانهم ان قالوا بكون علمه بذاته غير ذاته فقد جاءت الكثرة وان قالوا بكونه عينه فقد ارتكبوا باطلا اذ لا فرق حينئذ بينهم وبين قائل بان علم الانسان بذاته عين ذاته وهو حماقة اذ يعقل وجود ذاته في حالة هو فيها غافل عن ذاته ثم تزول غفلته ويتنبه لذاته فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة والقول بان الانسان قد يخلو عن العلم بذاته ثم يطرأ عليه فيكون غيره لا محالة بخلاف الاول لا يفيدهم لان الغيرية لا تعرف بالطريان والمقارنة فان عين الشيء لا يجوز أن يطرأ على الشيء وغير الشيء اذا قارن الشيء لم يصر هو ولم يخرج عن كونه غيرا فبان كان الاول لم يزل عالما بذاته لا يلزم ان علمه بذاته عين ذاته فان الوهم يتسع بتقدير الذات ثم طريان الشعور ولو كان هو الذات بعينه لما تصور هذا التوهم ولا يخفى عليك ان ما ذكره من الاستدلال على مغايرة العلم بالغير لعلمه بذاته انما يتم لو عرفت حقيقتهما ثم امكن توهم انتفاء أحدهما مع ثبوت الآخر وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون لشيء واحد لوازم مختلفة غير متنافية صادقة على ذلك الشيء مساوية له ويعلم تلك اللوازم ولا يعلم ذلك الشيء بحقيقته ولا تصادق تلك اللوازم فيتوهم ان ما صدق عليه كل منها غير ما صدق عليه الآخر فيمكن حينئذ ان يتوهم ثبوت ما صدق عليه أحدهما مع انتفاء ما صدق عليه الآخر مع ان ما صدق عليه شيء واحد في نفس الامر والحق ان من قال منهم بأن الله تعالى يعلم ذاته بذاته لا بصورة زائدة على ذاته و يعلم غيره لانه معلوم له وحاضر عنده من غير أخذ صورة منه فلا يلزمه كثرة في المبدأ الاول

موجودة لا خارج العالم ولا داخله ولا متصلا ولا منفصلا لا يعقل لانا لا نعقله في حقنا قيل هذا عمل وهمي وأما دليل العقل فقد ساق العقلاء الى التصديق بذلك فبم تنكرون على من يقول دليل العقل ساق الى اثبات صفة لله تعالى من شأنها تمييز الشيء عن مثله فان لم يطابقها اسم الارادة فلتسم باسم آخر فلا مشاحة في الاسماء وانما أطلقناها نحن باسم الشرع والا فالارادة موضوعة في اللغة لتعيين ما فيه غرض ولا غرض في حق الله تعالى وانما المقصود المعنى دون اللفظ على انه في حقنا لا نسلم ان ذلك غير متصور فانا نفرض تمرتين متساويتين بين يدي المتشوق اليهما العاجز عن تناولهما جميعا فانه يأخذ احداهما لا محالة بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله وكل ما ذكرتموه من المخصصات من الحسن أو القرب أو تيسر الاخذ فانا نقدر على فرض انتفائه و يبقى امكان الاخذ فانتم بين أمرين اما أن تقولوا انه لا يتصور التساوي بالاضافة الى اغراضه فهو حماقة وفرضه ممكن واما ان تقولوا ان التساوي اذا فرض بقي الرجل المتشوق أبدا متحيرا ينظر اليهما فلا يأخذ احداهما بمجرد الارادة والاختيار المنفك عن الغرض وهو أيضا محال يعلم بطلانه ضرورة فاذن لا بد لكل ناظر شاهدا أو غائبا في تحقيق الفعل الاختياري من اثبات صفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله (أقول) حاصل هذه المعاندة ينحصر في وجهين (أحدهما) انه يسلم أن الارادة التي في الشاهد هي التي يستحيل عليها ان تميز الشيء عن مثله بما هو مثل وان دليل العقل قد اضطر الى وجود صفة هذا شأنها في الفاعل الاول وما يظن من انه ليس ممكنا وجود صفة بهذه الحال فهو مثل ما يظن انه ليس هنا موجود لا هو داخل العالم ولا خارجه وعلى هذا فتكون الارادة الموصوف بها الفاعل سبحانه والانسان مقول باشتراك الاسم كالحال في اسم العلم وغير ذلك من الصفات التي وجودها في الأزل غير وجودها في المحدث وانما نسميها ارادة بالشرع وظاهر أن أقصى مراتب هذا العناد انه جدلي لان البرهان الذي ادى الى اثبات صفة بهذه الحالة أعني ان تخصص المثل بالايجاد عن مثله انما هو وضع المرادات متماثلة وليست متماثلة بل هي متقابلة اذ جميع المتقابلات كلها راجعة الى الوجود والعدم وهما في غاية التقابل الذي هو نقيض التماثل فوضعهم ان الاشياء التي تتعلق بها الارادة متماثلة وضع كاذب و يأتي القول فيه بعد (فان قالوا) انما قلنا انها متماثلة بالاضافة الى المريد الاول اذ كان متقدسا عن الاغراض والاغراض هي التي تخصص الشيء بالفعل عن مثله (قلنا) أما الاغراض التي حصولها مما تكمل به ذات المريد مثل أغراضنا التي نحن من قبلها تتعلق ارادتنا بالاشياء فهي مستحيلة على الله سبحانه لان الارادة التي هذا شأنها هي شوق الى التمام عند وجود النقصان في ذات المريد (وأما الاغراض) التي هي لذات المريد لا لان المراد يحصل منه للمريد شيء لم يكن له بل انما يحصل لذلك المراد فقط كاخراج الشيء من العدم الى الوجود فانه لا شك في أن الوجود أفضل له من العدم أعني للشيء المخرج وهذه هي حال الارادة الأزلية مع الموجودات فانه انما يختار لها أبدا أفضل المتقابلين وذلك بالذات وأولا فهذا هو أحد صنفي المعاندة التي تضمنها هذا القول أما المعاندة الثانية فانه لم يسلم انتفاء هذه الصفة عن الارادة التي في الشاهد ورام أن يثبت أنه يوجد لنا في الاشياء المتماثلة ارادة تميز الشيء عن مثله وضرب لذلك مثالا مثل أن يفرض بين يدي رجل تمرتين متماثلتين من جميع الوجوه و يقدر انه لا يمكن ان يأخذهما معا و يقدر انه ليس متشوقا لواحدة منهما مرجح فانه

باعتبار العلم بذاته والعلم بغيره وأما الشيخ أبو علي فانه قد ذهب في كتاب الاشارات الى أن علمه بذاته علم حضوري وعلمه بما عداه بحصول صور الاشياء في ذاته فالكثرة لازمة عليه في علمه تعالى بغيره ويلزمه أيضا القول بكون الشئ قابلا وفاعلا معا بالنسبة الى أمر واحد والقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة وبانه تعالى لا يوجد شيأ مما يباينه بذاته بل بتوسط الأمور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء وقدماؤهم القائلون بنفي العلم عنه تعالى وأفلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني وأما الذين قالوا بانه تعالى لا يعلم غيره تعالى عن قول المعطلين علوا كبيرا فان مذهبهم وان كان باطلا كما بينه الامام الغزالي رحمه الله تعالى لاستلزامه تفضيل معلولاته عليه تعالى الا انه لا يلزمهم الكثرة فيه تعالى لان علم الشئ بنفسه علم حضوري عندهم لا يحتاج فيه الى صورة زائدة وليس يغفل الانسان عن وجود ذاته أصلا بل قد لا يلتفت اليه لاشتغاله بامور أخر فيظن أنه غافل عن نفسه وليس بغافل وأما قوله فان الوهم يتسع لتقدير الذات ثم طريان الشعور فحاصله راجع الى ما تقدم من امكان توهم الانفكاك وقد عرفت ما فيه

﴿الفصل العاشر في تعجيزهم عن اثبات قولهم ان ذات الاول لا ينقسم بالجنس والفصل﴾

قالوا المبدأ الاول لا يجوز أن يتركب بحسب العقل من جنس وفصل واذا لم يكن له جنس ولا فصل لم يكن له حد اذ الحد ما يتركب من الجنس والفصل الذاتيين وما يقال من انه مشارك بالبرهان للممكنات في كونه موجودا وللعقول في المبدئية فهو وليس مشاركة في الجنس بل في الخارج اللازم فان مشاركته للممكنات انما هي في الوجود المطلق وهو خارج عن ماهيته لازم له والمبدئية اضافة لازمة له بالقياس الى معلولاته خارجة عن ذاته وأما الوجود الخاص الواجبي فهو عين ماهية الواجب ومخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة لا اشتراك بينها الا في الوجود المطلق الذي هو خارج عنها لازم

لابد وأن يميز احداهما بالاخذ وهذا تغليط فانه اذا فرض شئ بهذه الصفة ووضع مريد الحاجة الى أكل التمر وأخذ احدى التمرتين في هذه الحال ليس هو تمييز المثل عن مثله وانما هو اقامة المثل بدل المثل فانه مهما أخذه بلغ مراده وتم له غرضه فارادته انما تعلقت بتمييز أخذ احداهما عند الترك المطلق لا بأخذ احداهما وتمييزه عن ترك الأخرى أعني اذا فرضت الاغراض فيهما متساوية فانه لا يؤثر أخذ احداهما على الثانية وانما يؤثر أخذ واحدة منهما أيهما اتفق ويرجحه على ترك الأخرى وهذا بين بنفسه فان تمييز احداهما عن الثانية هو ترجيح احداهما على الثانية ولا يمكن أن يترجح أحد المثلين على صاحبه بما هو مثل وان كان في وجودهما من حيث هما شخصان ليسا متماثلين لان كل شخصين يغاير أحدهما الثاني بصفة خاصة به فان فرضنا الارادة تعلقت بالمعنى الخاص من أحدهما تصور وقوع الارادة بأحدهما دون الثاني لان المغاير به موجودة فيهما فاذا لم تتعلق الارادة بالمتماثلين من جهة ما هما متماثلان فهذا هو معنى ما ذكره من الوجه الاول في الاعتراض (ثم ذكر أبو حامد) الوجه الثاني من الاعتراض على قولهم انه لا يوجد صفة تميز أحد المثلين عن صاحبه فقال والوجه الثاني من الاعتراض هو انا نقول انتم في مذهبكم ما استغنيتم عن تخصيص الشئ عن مثله فان العالم وجد عن السبب الموجب له على هيئة مخصوصة تماثل نقيضها فلم اختص ببعض الوجوه واستحالة تمييز الشئ عن مثله في الفعل وفي اللزوم بالطبع أو بالضرورة لا تختلف الى قوله صار ثبوت الوضع به أولى من قبول الوضع وهذا مالا مخرج عنه (قلت) محصل هذا القول ان الفلاسفة يلزمهم أن يعترفوا بان ههنا صفة في الفاعل للعالم تخصص الشئ عن مثله وذلك انه يظهر من أن العالم ممكن أن يكون بشكل غير هذا الشكل وبكمية غير هذه الكمية لانه ممكن أن يكون أكبر مما هو عليه أو أصغر واذا كان ذلك كذلك فهي متماثلة في اقتضاء وجوده قال الفلاسفة ان العالم انما أمكن ان يكون بشكله المخصوص وكمية أجسامه المخصوصة وعدده المخصوص وانما هذا التماثل انما يتصور في أوقات الحدوث فانه ليس هنالك وقت كان حدوث العالم فيه أولى من غيره (قيل لهم) قد كان يمكنكم أن تجيبوا عن هذا بان خالق العالم وقع في الوقت الاصلح ولكن نريهم شيئين متماثلين ليس يمكن الفلاسفة أن يدعوا بينهما اختلافا (أحدهما) تخصيص جهة الحركة التي للافلاك (والثاني) تخصيص موضع القطبين من الافلاك فان كل نقطتين متقابلتين فرضتا في الخط الواصل من احداهما الى الثانية بمركز الكرة فانه يمكن أن يكونا قطبين فتخصيص نقطتين عن سائر النقط التي تصلح ان يكون قطبا الكرة الواحدة بعينها عن سائر النقط التي في تلك الكرة لا يكون الا عن صفة مخصصة لاحد المثلين (فان قالوا) انه ليس يصلح أن يكون كل موضع من الكرة محلا للقطبين (قلنا لهم) يلزمكم على هذا الاصل ان لا يكون متشابه الاجزاء وقد قلتم في غير ما موضع انه بسيط وانه لما وضع هكذا كان له شكل بسيط وهو الكري وأيضا فان ادعوا ان فيه مواضع غير متشابهة فقد يقال لهم من أي جهة صارت غير متشابهة بالطبع هل من جهة انها جسم أو من جهة انها جسم سماوي ولا يصح عدم التشابه من هاتين الجهتين واذا كان هذا هكذا فكما يستقيم لهم قولهم ان الاوقات في حدوث العالم متماثلة كذلك يستقيم لخصومهم ان جميع أجزاء الفلك في كونها أقطابا متساوية لا يظهر ان ذلك مختص منها بوضع دون وضع ولا بوضع ثبوت دون موضع فهذا هو تلخيص هذا العناد وهو خطبي وذلك ان كثيرا من الامور التي ترى

بالبرهان انه لضروريه هي في بادئ الرأي ممكنة (حكي عن الفلاسفة) انهم يزعمون ان البرهان قام عندهم على ان العالم مؤلف من خمسة أجسام جسم لا ثقيل ولا خفيف وهو الجسم السماوي الكرى المتحرك دورا وأربعة أجسام اثنان منها أحدهما ثقيل بالاطلاق وهي الارض التي هي مركز كرة الجسم المستدير وخفيف بالاطلاق وهي النار التي هي في مقعر الفلك المستدير وان الذي يلي الارض هو الماء وهو ثقيل بالاضافة الى الهواء خفيف بالاضافة الى الارض ثم يلي الماء الهواء وهو خفيف بالاضافة الى الماء وثقيل بالاضافة الى النار وان سبب استيجاب الارض للثقل المطلق هو كونها في غاية البعد من الحركة الدائرة ولذلك كانت هي المركز الثابت وان السبب في الخفة للنار بالاطلاق هو انها في غاية القرب من الحركة المستديرة وان التي بينهما من الاجسام انما وجد فيها الامران جميعا أعني الثقل والخفة لكونهما في الوسط بين الطرفين أعني الموضع الابعد والاقرب وانه لولا الجسم المستدير لم يكن هنالك لا ثقيل ولا خفيف بالطبع ولا أسفل ولا فوق بالطبع لا بالاطلاق ولا بالاضافة ولما كانت مختلفة بالطبع حتى تكون الارض مثلا من شأنها أن تتحرك الى موضع آخر وكذلك ما بينهما من الاجسام فان العالم انما يتناهى من جهة الجسم الكرى لان الجسم الكرى متناه بذاته وطبعه اذ كان يحيط به سطح واحد مستدير واما الاجسام المستقيمة فليست متناهية بذاتها اذ كان لا يمكن فيها زيادة ولا نقصان ولذلك كانت غير متناهية بذاتها وانه لما كان هذا لم يصح أن يكون الجرم المحيط بالعالم الا كريا والا فكانت الاجسام يجب أن تتناهى اما الى أجسام أخر او غير ذلك الى غير نهاية واما أن ينتهي الى الخلاء وقد تبين امتناع الامرين فمن تصور هذا علم أن كل عالم يفرض لا يمكن أن يكون الا من هذه الاجسام وان الاجسام لا تخلو أن تكون اما مستديرة فتكون لا ثقيلة ولا خفيفة واما مستقيمة فتكون اما ثقيلة واما خفيفة أعني اما نارا واما أرضا واما ما بينهما وان هذه لا تكون الا مستديرة او في محيط مستدير لان كل جسم اما أن يكون متحركا من الوسط أو الى الوسط واما حول الوسط وان من تحركات الاجرام السماوية عنها وثبها الامتزجت الاجسام وكان منها جميع الكائنات المتضادة وان هذه الاجسام الاربعة لا تزال من أجل هذه الحركات في كون دائم وفساد دائم أعني في أجزائها وانه لو تعطلت حركة من هذه الحركات لفسد هذا النظام والترتيب اذ كان ظاهرا أن هذا النظام يجب أن يكون تابعا للعدد الموجود من هذه الحركات وانه لو كانت أقل أو أكثر لاختل هذا النظام أو كان نظاما آخر وان عدد هذه الحركات اما على طريق الضرورة في وجود ما هنا واما على طريق الافضل وهذا كله فلا تطمع هنا في تبيينه ببرهان وان كنت من أهل البرهان فانظره في مواضعه واسمع هنا أقاويل هي أقنع من أقاويل هؤلاء فانها وان لم تفدك اليقين فانها تفيدك غلبة ظن يحركك الى وقوع اليقين بالنظر في العلوم وعليك أن تتوهم ان كل كرة من الاكر السماوية فهي حية من قبل انها ذوات أجسام محدودة المقدار والشكل وانها متحركة بذاتها من جهات محدودة لا من أي جهة اتفقت وكل ما هذا صفته فهو حي ضرورة أعني انه اذا رأينا جسما محدود الكيفية والكمية يتحرك في المكان من قبل ذاته من جهة محدودة منه لا من قبل شيء خارج عنه ولا من أي جهة اتفقت من جهاته وانه يتحرك معا الى وجهين متقابلين قطعنا انه حيوان وانما قلنا الا من قبل شيء خارج لان الحديد يتحرك الى حجر المغناطيس اذا حضره حجر

لها وأما الجوهرية فالمحققون منهم على انه تعالى ليس بجوهر اذ الجوهر هو الموجود لا في موضوع وليس المراد بالموجود في تعريف الجوهر الموجود بالفعل والالزم من العلم بجوهرية الشيء العلم بوجوده وليس كذلك بل المراد انه ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وهذا المعنى غير صادق على الواجب اذ ليس له عندهم ماهية يعرضها الوجود وانما حقيقته عين الوجود الخاص الواجبي فلا يكون معنى الجوهر مشتركا بينه وبين غيره وهذه الدعوى وان لم تكن مخالفة لأصول الاسلام الا انه لما لم يتم دليلهم على دعواهم تعرض له الامام حجة الاسلام الغزالى فاقتفينا أثره والمشهور منهم في بيان هذه الدعوى مسلكان ٭ الاول هو المسلك العام الذي يدل على نفي التركيب عنه مطلقا سواء كان من أجزاء متمايزة في الخارج أو من أجزاء متمايزة في الذهن وهو انه لو تركب الواجب من أجزاء متمايزة في الذهن أو في الخارج لاحتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى جزئه بحسب نفس الامر وجميع أجزاء الشيء وان كان نفس ذلك الشيء لكن كل واحد من أجزائه غيره ولا يكون ذاته مع قطع النظر عن الغير الذي هو كل واحد من أجزائه كافيا في وجوده بل يكون ذاته في نفسه ووجوده محتاجا الى غيره والمحتاج الى الغير بحسب نفس الامر ممكن فيلزم كون الواجب ممكنا ٭ وجوابه أن يقال ليس معنى كون الاجزاء العقلية أجزاء للماهية الا أن العقل ينتزع من نفس الذات البسيطة مع قطع النظر عن عوارضها بحسب الاستعدادات والشروط المقتضية لها مفهومات متعددة يتعلقها بها يسمى أعمها اجناسا وأخصها فصولا وهذه المفهومات وان كانت متغايرة في الذهن بحسب أنفسها ووجوداتها أيضا الا انها صور لشيء واحد في حد ذاته بسيط لا تعدد فيه غايته ان ذلك الامر البسيط بحيث يجوز أن يؤخذ من ذاته بدون اعتبار عوارضه مفهومات متعددة محمولة عليه فان أريد باحتياجه الى الغير في ذاته ووجوده هذا القدر فلا نسلم استحالته واستلزامه للامكان وان أريد معنى آخر فلا بد من بيانه حتى نتكلم عليه (فان قلت) الادلة الدالة على الوجود الذهني دلت على ان الموجود في الذهن هو عين

الماهيـة الخارجية حينئذ تكون الماهية الواجبة على تقدير تركبها فى العقل من الجنس والفصل مركبة فى حد نفسها من أمرين محتاجـة الى كل واحـد منهما فيعود المحذور (قلت) الاجزاء العقلية متحدة بحسب الخارج ماهية ووجودا والالزم اما ان تختلف ماهية وتتحـد وجودا أو تختلف فى الماهية والوجود معا وعلى الاول ان قام ذلك الوجود الواحـد بكل واحـد من تلك الاجزاء لزم حلول شئ واحـد فى محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون الجزء وكلاهما محال (لا يقال) لانسلم انه ان قام بالمجموع لزم وجـود الكل بدون الجزء وانما يلزم ذلك لو لم يكن ساريا فى الاجزاء (لانا نقـول) الوجود الحاصل فى أحد الجزأين غـير الوجود الحاصل فى الآخر فيتعدد الوجود فـيرجع الى القسم الثانى وعلى الثانى يلزم أن يمتنع حمل أحدهما عـلى الآخر بهو هو لان الامـور المتمايزة بحسب الخارج فى الماهيـة والوجود يمتنع حمل بعضها عـلى بعض بالمواطأة وان فرض بينهـما اى ارتباط أمكن فالماهية الواحـدة تـكون مختلفة بالتركيب والبساطة بحسب الوجودين فباعتبار الوجود الخارجى لا تركب فيهـا أصلا فذاته البسيطة كافية فى وجودها الخارجى من غير اعتبار أمر آخر معها وباعتبار الوجود الذهـنى تكون مركبة وذاته بحسب هذا الوجود محتاجة الى غيرها الذى هو جزؤها كما تحتاج الى المحل والفاعل المفيض بوجودها فى ذلك المحـل ولانسلم استلزامه للامكان ومنافاته للوجوب الذاتى والحاصل ان الامر البسيط الذى لاتعدد فيه أصلا بحسب الخارج لا فى ذاته ولا فى وجوده اذا وجد فى العقل فصله العـقل الى مفهومين متمايزين وهذا التفصيل والتعدد انما يحصـل فى هذا الوجود دون الوجود الخارجى فتكون البساطة لازمة للماهية بالنظر الى الوجود الخارجى والتركيب بحسب الوجود الذهنى فلا تكون الماهية مطلقا ولا بحسب الخارج محتاجة الى غيرها فى ذاتها ووجودها الخارجى بل عند حصولها فى الذهن ولانسلم استحالته واستلزامه للامكان (المسلك الثانى) ان واجب الوجود

المغناطيس من خارج واضافه و يتحرك أيضا اليـه من أى جهة اتفقت فاذا صح هـذا فالاجسام السماوية فيها مواضع هى أقطاب بالطبع لا يصح أن تـكون الاقطاب منها فى غير ذلك الموضع كما أن الحيوانات التى هنا لها أعضاء مخصوصة فى مواضع مخصوصة من أجسامها الافعال مخصوصة ليس يصح أن تـكون مواضع أخر منها مثل أعضاء الحركة فانها فى مواضع محدودة من الحيوانات والاقطاب هى من الحيوان الكرى الشكل بمنزلة هذه الاعضاء أعنى أنها أعضاء الحركات لا فرق بين الحيوان الكرى الشكل فى ذلك والغير الكرى الا ان هـذه الاعضاء تختلف فى الحيوان الغير الكرى بالشكل والقوة وهى فى الحيوان الكرى تختلف بالقوة فقط ولذلك ظن بها فى بادئ الرأى انها لا تختلف وانها يمكن أن يكون القطبان فى ذلك أية نقطتين اتفقت وذلك انه لو قال قائل ان هـذه الحركة فى هـذا النوع من الحيوان أعنى الذى ههنا يجوز أن تـكون فيه فى أى موضع اتفق منه وان تكون منه فى الموضع الذى هى فيه فى نوع آخر من الحيوان لكان أهلا أن يضحك به لانها انما جعلت فى كل حيوان فى الموضع الاوفق لطباع ذلك الحيوان أو فى الموضـع الذى لا يمكن غـيره فى حركة ذلك الحيوان كذلك الامر فى اختلاف الاجرام السماوية فى مواضع الاقطاب منها وذلك انها ليست الاجرام السماوية واحدة بالنوع كثيرة بالعدد بل هى كثيرة بالنوع كأشخاص الحيوانات المختلفة وان كان ليس يوجد الا شخص واحد من النوع فقط (قلت) الجواب بعينه هو الذى يقال فى جواب لم كانت السموات تتحرك الى جهات مختلفة وذلك أن من جهة انها حيوانات لزم أن تتحرك من جهات محدودة كالحال فى اليمين والشمال والأمام والخلف التى هى جهات محـدودة بالحـركات للحيوانات الا انها فى الحيوانات المختلفة مختلفة بالشكل والقوة وهى فى الاجسام السماوية مختلفة بالقوة اما ما يرى ارسطو ان للسماء يمينا وشمالا وأماما وخلفا وفوقا وأسفل فاختلاف الاجرام السماوية فى جهات الحركات هى لاختلافها فى النوع وهو شئ يخصها أعنى انها تختلف أنواعها باختلاف جهات حركاتها او كون الجرم السماوى الاول حيوانا واحدا بعينه اقتضى له طبعه اما من جهة الضرورة أو من جهـة الافضـل أن يتحرك بجميع أجزائه حركة واحدة من المشرق الى المغرب وسائر الافلاك اقتضت لها طبيعتها أن تتحرك بخلاف هذه الحركة وان الجهة التى اقتضتها طبيعة جرم الكل حينئذ أفضل الجهات لكون هذا الجرم هو أفضل والافضل فى المتحركات واجب أن يكون له الجهة الافضل هـذا كله بين ههنا بهـذا النحو من الاقناع وهو بين فى موضعه ببرهان وهو ظاهر قوله تعالى لا تبـديل لكلمات الله ولا تبديل لخلق الله وان كنت تحب أن تكون من أهل البرهان فعليك التماسه فى موضعه وأنت لا يعسر عليك اذا فهمت هذا فهم خلل وأما الحجج التى احتج بها أبو حامد ههنا فى تماثل الحركتين المختلفتين بالاضافة الى جرم من الاجرام السماوية وبالاضافة الى ما ههنا فانه يخيل فى بادئ الرأى ان الحركة المشرقية يمكن أن تكون لغير الفلك الاول وانه يمكن أن يكون له الحركة المغربية وهذا كما قلنا مثل من يخيـل ان جهة الحركة فى السرطان يمكن ان تكون جهة الحركة فى الانسان وانما يعرض هذا الظن فى الانسان والسرطان لموضع اختلاف الشكل فيهما وعرض هذا فى الاكر السماوية لموضع اتفاق الشكل ومن نظر الى مصنوع من المصنوعات لم تبن له حكمته اذا لم تبن له الحكمة المقصودة بذلك المصنوع والغاية المقصودة منه واذا لم يقف أصلا على حكمته

حكمة أمكن أن يظن أنه يمكن أن يوجد ذلك المصنوع وهو بأى شكل اتفق وبأى كمية اتفقت وبأى وضع اتفق لأجزائه وبأى تركيب اتفق هذا بعينه هو الذى اتفق للمتكلمين مع الجرم السماوى وهذه كلها ظنون فى بادئ الرأى وكما أن من يظن هذه الظنون فى المصنوعات هو جاهل بالمصنوعات وبالصانع وانما عنده فيها ظنون غير صادقة كذلك الامر فى المخلوقات فتبين هذا الاصل ولا تعجل وتحكم على مخلوقات الله تعالى سبحانه ببادئ الرأى فتكون من الذين قال فيهم سبحانه قل هل ننبئكم بالاخسرين أعمالا الذين ضل سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا جعلنا الله تعالى من أهل البصائر وكشف عنا حجب الجهالة انه منعم كريم وأما على الافعال الخاصة بالاجرام السماوية فهو الاطلاع على ملكوتها الذى أطلع عليه ابراهيم عليه السلام حيث يقول سبحانه وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين ولننقل ههنا قول أبى حامد فى الحركات وهو هذا (قال أبو حامد) رحمه الله والالزام الثانى فى تعيين حركات الافلاك بعضها من المشرق الى المغرب وبعضها بالعكس الى قوله دعوى الاختلاف فى الاحوال والهيئات (قلت) وأنت فلن يخفى عليك الاقناع فى هذا القول فى الجواب عنه وهذا كله من فعل من لم يفهم تلك الطبائع الشريفة والافعال المحكمة التى كونت من أجلها وشبه علم الله تعالى بعلم الانسان الجاهل وقوله فان قالوا الجهتان متقابلتان متضادتان فكيف يتساويان وان قلنا هذا كقول القائل المتقدم والمتأخر فى وجود العالم متضادان فكيف يدعى تشابههما ولكن الذين زعموا انه يعلم تشابه الآنات المختلفة بالنسبة الى امكان الوجود والى كل مصلحة يتصور فرضها فى الوجود فكذلك يعلم تساوى الاحياز والاوضاع والاماكن والجهات بالنسبة الى تلك المصلحة هو قول ظاهر البطلان فى نفسه فانه ان سلم أن امكان وجود الانسان وعدمه على السواء فى المادة التى خلق منها الانسان وان ذلك دليل على وجود مرجح فاعل للوجود دون العدم فليس يمكن أن يتوهم ان امكان الابصار من العين والابصار هو على السواء وذلك انه ليس لاحد أن يدعى ان الجهات المتقابلة متماثلة ولكن له أن يدعى ان القابل لهما متماثل وانه يلزم عنهما أفعال متماثلة وكذلك المتقدم والمتأخر ليسا متماثلين من حيث هذا متقدم وهذا متأخر (أقول) يمكن ان يدعى انهما متماثلان فى قبول الوجود وهذا كله ليس بصحيح فان الذى يلزم المتقابلات بالذات ان تكون القابلات لها مختلفة واما ان يكون قابل قبل الاضداد واحدا فى وقت واحد فذلك مما لا يمكن وانهم لا يرون امكان وجود الشئ وعدمه على السواء فى وقت واحد بل زمان امكان الوجود غير زمان عدمه والوقت عندهم شرط فى حدوث ما يحدث وفى فساد ما يفسد ولو كان زمان امكان وجود الشئ وزمان عدمه واحدا أعنى فى مادة الشئ القريبة لكان وجودا فاسدا الامكان عدمه ولكان امكان الوجود والعدم انما هو من جهة الفاعل لا من جهة القابل (أقول) من رام من هذه الجهة اثبات الفاعل فهو قول مقنع جدلى لا برهانى وان كان يظن بابى نصر وابن سينا انهما سلكا فى اثبات ان كل فعل له فاعل هذا المسلك وهو مسلك لا يسلكه المتقدمون وانما تبع هذان الرجلان فيه المتكلمين من أهل ملتنا وذلك بالاضافة الى حدوث الكل عند من يرى حدوثه فليس يتصور فيه متقدم ولا متأخر لان المتقدم والمتأخر فى الآنات انما يتصوران بالاضافة الى الآن الحاضر واذا لم يكن قبل حدوث العالم عندهم زمان فكيف يتصور أن يتقدم على الآن الذى حدث فيه العالم

لا يشارك شيأ من الاشياء فى ماهيته لان كل ماهية لما سوى الواجب مقتضية لامكان الوجود فلو شارك الواجب غيره فى ماهية ذلك الغير يلزم امكانه تعالى عن ذلك علوا كبيرا واذا لم يكن مشاركا لغيره فى ذاته لم يحتج فى العقل الى فصل يتميز به عن غيره فلا يكون مركبا فى العقل (وجوابه) ان ما ذكر مبنى على أن لا يكون فى الوجود واجبان والا فيجوز أن يكون بينهما جنس مشترك غير مقتض لامكان الوجود بل لوجوبه ويتميز كل منهما عن الآخر بفصل ذاتى فلا يلزم امكان الواجب وقد بينا أن ما ذكروا من الادلة على الوحدانية غير تام الا بتمام ما يبتنى عليه أيضا والتوحيد وان كان ثابتا عندنا قطعا الا أن المقصود الزامهم بان مطلوبهم لا يتم على ما ذكروا ثم لا نسلم ان عدم مشاركته لشئ من الاشياء فى ماهيته يدل على أنه لا جنس له لم لا يجوز أن يكون له جنس واحد منحصر فى نوعه بحسب الخارج وان كان له أنواع كثيرة فى العقل ويكون له فصل يتميز به عن سائر الانواع التى فى العقل من غير لزوم ما ذكر من امكان الواجب وذلك لا ينافى برهان التوحيد ❊ وههنا موضع تأمل وهو أن الماهية الجنسية اذا اقتضت وجوب الوجود فهل يجوز أن لا يوجد فى الخارج بعض أنواعه أولا فليتأمل ❊ وأيضا ما ذكر من الدليل على تقدير تمامه انما يدل على أنه لا يكون مركبا من الجنس والفصل ولم يدل على أنه لا يجوز أن يتركب من أمرين متساويين والدليل المذكور على امتناع تركب الماهية مطلقا من أمرين متساويين غير تام لما علم فى موضعه (وقد يجاب) بان قولك كل ماهية لما سوى الواجب مقتضية لامكان الوجود ان أريد به كل ماهية نوعية بسيطة لما سواه فمسلم انه يقتضى امكان الوجود وان الواجب لا يشارك شيأ فى تلك الماهية ولكنه لا يفيد المطلوب وان كان المراد الماهية أعم من أن تكون نوعية أو جنسية فلا نسلم ذلك ولم لا يجوز أن يكون الواجب جنس يندرج تحته نوعان الواجب وممكن آخر وماهية ذلك الجنس من حيث هى لا تقتضى امكان الوجود ولا وجوده بل ان انضم

اليه فصل الواجب صار واجبا وان انضم اليه فصل الممكن صار ممكنا وفيه بحث لان كل مفهوم سواء كانت طبيعته نوعية أو جنسية اذا التفت اليه من حيث هو ومع قطع النظر عما يغايره اما ان يقتضى وجوده اقتضاء تاما أولا والاول الواجب والثانى اما أن يقتضى عدمه اقتضاء تاما أولا والاول الممتنع والثانى الممكن وهذه القسمة عقلية ضرورية لا يخرج عنها أصلا والطبيعة الجنسية التى توجد فى الممكن لا يجوز أن يقتضى وجودها اقتضاء ١٨ تاما والا فعند اتحادها مع الماهية النوعية الممكنة فى الخارج اما أن يوجد هذا الاقتضاء

ولا يمكن أن يتعين وقت لحدوث العالم لان قبله اما أن لا يكون زمان واما أن يكون زمان لا نهاية له وعلى كلا الوجهين لا يتعلق به وقت مخصوص تتعلق به الارادة فلذلك كان هذا الكتاب الاليق به كتاب التهافت باطلاق لا تهافت الفلاسفة لان الذى يفيد الناظر هو انه تهافت (وقوله) وان ساغ لهم دعوى الاختلاف مع التشابه كان لخصومهم دعوى الاختلاف فى الاحوال والهيئات يريد انه ان صح للفلاسفة دعواهم الاختلاف فى جهات الحركات صح لخصومهم دعوى الاختلاف فى الازمنة مع اعتقادهم التشابه فيها (وهذه) معاندة بحسب قول القائل لا بحسب الامر فى نفسه اذا سلم التناسب بين الجهات المتقابلة والازمنة المتخالفة وقد يعاند هذا العدم التناسب فى هذا الغير بين الازمنة والجهات وللخصم ان يلتزم التساوى بينهما فى دعوى الاختلاف ودعوى التماثل فلذلك كانت هذه كلها أقاويل جدلية (قال أبو حامد) الاعتراض الثانى على أصل دليلهم ان يقال انكم استبعدتم حدوث حادث من قديم ولا بد لكم من الاعتراف به فان فى العالم حوادث ولها أسباب فان استندت الحوادث الى الحوادث الى غير نهاية فهو محال فليس ذلك مما يعتقده عاقل ولو كان ذلك ممكنا لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع واثبات واجب هو مستند الممكنات واذا كانت الحوادث لها طرف ينتهى تسلسلها اليه فيكون ذلك الطرف هو القديم فلا بد اذن على أصلهم من تجويز صدور حادث من قديم (قلت) لو ان الفلاسفة أدخلوا الموجود القديم فى الوجود من قبل الوجود الحادث على هذا النحو من الاستدلال أى لو وضعوا ان الحادث بما هو حادث انما يصدر عن قديم لما كان لهم محيص من أن ينفكوا عن الشك فى هذه المسئلة لكن ينبغى ان تعلم ان الفلاسفة يجوزون وجود حادث عن حادث الى غير نهاية بالعرض اذا كان ذلك متكررا فى مادة منحصرة متناهية مثل أن يكون فساد الفاسد منهما شرطا فى وجود الثانى فقط (أقول) انه واجب أن يكون انسان عن انسان بشرط ان يفسد الانسان المتقدم حتى يكون هو المادة التى تكون منها الثالث صورة ذلك ان نتوهم انسانين فعل الاول منهما الثانى من مادة انسان ثان فلما صار انسانا بذاته فسد الانسان الاول فصنع الانسان الثانى من مادة انسان انسانا ثالثا ثم فسد الانسان الثانى فصنع من مادة الانسان الثالث انسانا رابعا فانه يمكن أن يتوهم فى مادتين تأتى الفعل الى غير نهاية من غير أن يعرض فى ذلك محال وذلك مادام الفاعل باقيا فان كان هذا الفاعل الاول لا أول لوجوده ولا آخر كان هذا الفعل لا أول لوجوده ولا آخر كما تبين فيما سلف وكذلك يعرض ان يتوهم فيها فى الماضى أعنى انه متى كان انسانا فقد كان قبله انسان فعله وانسان فسد وقبل ذلك الانسان انسان فعله وانسان فسد وذلك ان كل ما هذا شأنه اذا استند الى فاعل قديم فهو فى طبيعة الدائرة ليس يمكن فيه كل واما لو كان انسان عن انسان من مواد لا نهاية لها أو أمكن ان يتزيد تزيدا لا نهاية له لكان مستحيلا لانه كان يمكن ان يوجد كل غير متناه لانه ان وجد كل متناه يتزيد تزيدا لا نهاية له من غير ان يفسد شئ منه أمكن أن يوجد كل غير متناه وهذا شئ قد بينه الحكيم فى السماع فاذن الجهة التى منها أدخل القدماء موجودا قديما ليس بمتغير أصلا ليست هى من جهة وجود الحادثات عنه بما هى حادثة بل بما هى قديمة بالجنس والاحق عندهم أن يكون هذا المرور الى غير نهاية لازما عن وجود فاعل قديم لان الحادث انما يلزم أن يكون بالذات عن سبب حادث وأما الجهة التى من قبلها أدخل القدماء فى الوجود موجودا أزليا واحدا بالعدد من غير أن يقبل ضربا

فيلزم كون الممكن واجبا أولا فيلزم تخلف مقتضى الذات عنها ونقل الامام حجة الاسلام الغزالى رحمه الله تعالى عنهم فى بيان هذا المطلوب تفصيله ما ذكره الشيخ أبو على فى بعض كتبه من ان كل مركب ذات كل جزء منه ليس هو ذات الآخر ولا ذات المجتمع فاما أن يصح لكل واحد من جزأيه مثلا وجود منفرد لكنه لا يصح للمجتمع وجود دونهما فلا يكون المجتمع واجب الوجود أو يصح ذلك لبعضهم الممكنه لا يصح للمجتمع ولا لباقى الاجزاء وجود دونه فما لم يصح له ذلك من المجتمع والاجزاء الأخر فليس واجب الوجود بل واجب الوجود هو الذى يصح له ذلك وان كان لا يصح لتلك الاجزاء مفارقة الجملة فى الوجود ولا للجملة مفارقة الاجزاء وتعلق وجود كل بالآخر فليس شئ منهما بواجب الوجود فيكون كل منهما ممكنا ثم اعترض عليه بما حاصله ان البرهان انما دل على انقطاع سلسلة الممكنات بموجود لا يحتاج الى فاعل فلم لا يجوز ان تكون ذلك الموجود مركبا من من
جزأين كل واحد منهما لا يحتاج لشئ أصلا ويكون المجتمع منهما محتاجا الى كل منهما فى تقومه من غير احتياج الى فاعل يوجده فان أريد بواجب الوجود فى قوله فلا يكون المجتمع واجب الوجود ما لا يحتاج الى فاعل فلا نسلم انه لا يكون واجب الوجود وان أريد ما لا يحتاج الى شئ أصلا سواء كان جزأ مقوما أو غيره فمسلم انه لا يكون واجب الوجود بهذا المعنى لكن البرهان ما دل الا على مقطع السلسلة لا يكون

محتاجا الى الفاعل ولا تغير بعدم كونه واجبا بالمعنى الآخر ورده الامام الرازى بانه اما أن يكون شئ من الجزأين مفتقرا الى الآخر أولا
فان كان الثانى كان كل واحد من تلك الاجزاء مستغنيا بنفسه وغنيا عن غيره وكل ما كان كذلك لا يكون شئ أجزاء الشئ واحد له وحدة
حقيقية ضرورة أن الامور التى لا يكون بينها احتياج لا تتركب منها ماهية لها وحدة حقيقية فاجزاء الواجب ليست اجزاء له هذا
خلف وان كان الاول كان بعض تلك الاجزاء علة للبعض الآخر وكل ما هو معلول منها كان ممكنا لذاته فلا يكون المركب واجبا
بل الواجب الجزء الآخر (فان قلت) لم لا يجوز أن لا يكون شئ من الجزأين مفتقرا الى الآخر وتكون بينهما ملازمة كما بين الابوة والبنوة فيتركب منهما ماهية واحدة وحدة حقيقية ولم لا يكفى هذا القدر فى تركب الماهية الحقيقية الواحدة (قلت) ضرورة العقل حاكمة بان كل ما استغنى عن آخر فى قوامه ووجوده وتشخصه كان المركب منهما واحدا اعتباريا كالانسان الموضوع بجنب الحجر لا ماهية واحدة وحدة حقيقية فان كان بين الاجزاء احتياج فى أحد ما ذكرته كان بعضها ممكنا محتاجا الى فاعل قطعا فلا يكون المركب منها واجبا والا لم يكن الواجب الذى له وحدة حقيقية مركبا منها وقد يقال التلازم عند التحقيق لا يقتضيه الا العلة الموجبة ويكون اما بينها وبين معلولها أو بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث تقتضى تلك العلة تعلقا ما لكل واحد منهما بالآخر كما بين الصورة
والهيولى وكل شيئين ليس أحدهما علة موجبة للآخر ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن
فرض وجود أحدهما منفردا عن الآخر فيلزم على تقدير التلازم بينهما اما كون أحد الجزأين معلولا للآخر أو كونهما معلولين
لعلة ثالثة منفصلة عنهما فلا يكون المجتمع منهما واجبا ورد بان دوام تعلق كل منهما بالآخر كاف فى التلازم بينهما لامتناع انفكاك
كل منهما عن الآخر حينئذ ومن أين يلزم أن يكون أحدهما علة للآخر أو يكونا معلولى علة ثالثة مقتضية للتعلق بينهما ولم لا يجوز

من ضروب التغير فجهتان احداهما أنهم ألفوا هذا الوجود الدورى قديما وذلك انهم ألفوا كون الواحد
الحاضر فساد ما قبله وكذلك فساد الفاسد منهما ألفوه كونا لما بعده فوجب أن يكون هذا التغير القديم
عن محرك قديم ومتحرك قديم غير متغير فى جوهره وانما هو متغير فى المكان باجزائه اى يقرب من
بعض الكائنات ويبعد فيكون ذلك سببا لفساد الفاسد منها او كون الكائن وهذا الجرم السماوى هو
الموجود الغير المتغير الا فى الاين لا فى غير ذلك من ضروب التغاير وهو سبب للحوادث من جهة أفعاله
الحادثة وهو من جهة اتصال هذه الافعال له أعنى انه لا اول لها ولا آخر عن سبب لا أول له ولا آخر والوجه
الذى من قبله ادخلوا موجودا قديما ليس بجسم أصلا ولا ذى هيولى هو انهم وجدوا جميع أجناس
الحركات ترتقى الى الحركة فى المكان ووجد فى المكان ولا ترتقى الى متحرك من ذاته عن محرك أو غير
متحرك أصلا لا بالذات ولا بالعرض والا وجدت محركات متحركات معا غير متناهية وذلك مستحيل فيلزم
ان يكون هذا المحرك الاول أزليا والا لم يكن أولا واذا كان ذلك كذلك فكل حركة فى الوجود فهى ترتقى
الى هذا المحرك بالذات لا بالعرض وهو الذى يوجد مع كل متحرك فى حين ما يتحرك وأما كون
محرك قبل محرك مثل انسان يولد انسانا فذلك بالعرض لا بالذات وأما المحرك الذى هو شرط فى وجود
الانسان من أول تكوينه الى آخره بل من أول وجوده الى انقضاء وجوده فهو هذا المحرك وكذلك
وجوده هو شرط فى وجود جميع الموجودات وشرط فى حفظ السموات والارض وما بينهما وهذا كله
ليس يتبين فى هذا الموضع ببرهان ولكن بأقوال هى من جنس هذا القول وهى أقنع من أقوال الخصوم
عند من أنصف وان تزيف لك هذا فقد استغنيت عن الانفصال الذى تزيف به أبو حامد عن خصماء
الفلاسفة فى توجيه الاعتراض عليهم فى هذه المسئلة فانها انفصالات ناقصة لانه اذا لم يبين الجهة التى من
قبلها ادخلوا موجودا أزليا فى الوجود لم يتبين وجه انفصالهم عن وجود الحادث عن الازلى وذلك هو
كما قلنا بتوسط ما هو أزلى فى جوهره كائن فاسد فى حركاته الجزئية لا فى الحركة الكلية الدورية أو بتوسط
ما هو من الافعال أزلى بالجنس أى ليس له أول ولا آخر (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة قلت نحن
لا نبعد صدور حادث من قديم أى حادث كان بل نبعد صدور حادث من قديم هو أول الحوادث من
القديم اذ لا يفارق حالة الحدوث ما قبله فى ترجيح جهة الوجود لا من حيث حضور وقت ولا آلة ولا شرط
ولا طبيعة ولا غرض ولا سبب من الأسباب تجدد له حالة وأما اذا لم يكن هو الحادث الاول جاز أن يصدر
منه عند حدوث شئ آخر من استعداد المحل القابل أو حضور الوقت الموافق أو ما جرى هذا المجرى
ولما أورد أبو حامد عنهم هذا الجواب كال مجيبا لهم أما السؤال فى حصول الاستعداد وحضور الوقت
وكل ما يتجدد فيه فقائم فاما ان يتسلسل الى غير نهاية أو ينتهى الى قديم يكون أول حادث منه (أقول)
هذا السؤال هو الذى سألهم أولا عنه وهذا النوع من الالزام هو الذى ألزمهم منه ان يصدر حادث عن
قديم ولما أجاب عنهم بجواب لا يطابق السؤال وهو تجويز حادث عن قديم لا حادث أول أعاد عليهم
السؤال مرة ثانية والجواب عن هذا السؤال هو ما تقدم من وجه صدور الحادث عن القديم الاول لا بما
هو حادث بل بما هو أزلى بالجنس حادث بالاجزاء وذلك ان كل فاعل قديم عندهم ان صدر عنه حادث
بالذات فليس هو القديم الاول عندهم وفعله عندهم مستند الى القديم الاول أعنى حضور شرط فعل

أن يكون تعلق كل منهما بالآخر بحسب ماهيته من غير توقف لأحدهما على الآخر ولا الأمر الثالث خارج عنهما (ثم قال الإمام الغزالي) رحمه الله تعالى الجوهرية والوجودية والمبدائية وإن لم تكن جنساله تعالى لأنها ليست مقولة في جواب ما هو لكن الواجب تعالى عندهم عقل مجرد كما أن سائر العقول التي هي المبادي للوجود عقول مجردة عن المواد وليست العقلية المجردة من اللوازم للذات بل هي حقيقة جنسية وهذه الحقيقة ٢٠ الجنسية مشتركة بين الأول وسائر العقول ولا يمكن أن لا تباينها بشيء آخر لامتناع الاثنينية بدون التمايز فلا بد إذن من فصل به يتميز عن سائر العقول فيلزم التركيب (قال) والدليل عليه أن العقول التي هي معلولات أنواع مختلفة وإنما اشتركا في العقلية وافترقا بفصول سوى ذلك وكذلك الأول تعالى يشارك جميعها في العقلية فهم فيه بين نقض القاعدة أو المصير إلى أن العقلية ليست مقومة للذات وكلاهما محالان عندهم ولا يخفى عليك أن العقلية مآلها التجرد عن المادة وهو معنى سلبي لازم لذات الأول خارج عن حقيقته وكذا بالنسبة إلى العقول أيضا فليست العقلية مقومة لذات المبدأ الأول ولا لذات العقول أصلا حتى يلزم بسبب الاشتراك فيها الامتياز بالفصول فيلزم التركيب وأما الجوهرية وإن قال بعضهم بكونها جنسا للجواهر لكنهم منعوا كون المبدأ الأول جوهرا فلا يلزمهم تركيبه بخلاف العقل فإنه عندهم مركب من الجنس والفصل وبعضهم ذهب إلى أن الجوهر ليس بجنس والعقول بسيطة وتمايز بعضها عن بعض بذواتها المختلفة لا بالفصول

﴿الفصل الحادي عشر في إبطال قولهم إن وجود الأول عين ماهيته﴾

وهذه الدعوى أيضا لا تخالف أصول الإسلام ولهذا مال إليه بعض المحققين من متأخري المتكلمين والدليل الذي عول عليه الشيخ في كتبه هو أن وجود الواجب لو كان زائدا على ماهيته لكان قائما بها إذ لو لم تكن موجودة أصلا ولو قام بها لكان مفتقرا إليها وهي غيره فيكون مفتقرا إلى الغير والمفتقر إلى

القديم الذي ليس بأول يستند إلى القديم الأول على الوجه الذي يستند إليه الحدث من القديم الأول وهو الاستناد الذي هو بالكل لا بالأجزاء ثم أتى بجواب عن الفلاسفة بأن صور بعض المتصورين مذهبهم ومعناه إنما لا يتصور حادث عن قديم إلا بواسطة حركة دورية تشبه القديم من جهة أنها لا أول لها ولا آخر وتشبه الحادث بأن كل جزء منها يتوهم فهو كائن وفاسد وتكون هذه الحركة بحدوث أجزائها مبدأ الحوادث ويكون بأزليته كليتها فعلا للأزلي ثم قال في الاعتراض على هذا النحو الذي من قبل صدور الحادث عن القديم الأول على مذهب الفلاسفة فنقال لهم الحركة الدورية أحادثة هي أم قديمة فإن كانت قديمة فكيف صارت مبدأ للحوادث وإن كانت حادثة افتقرت إلى حادث وتسلسل الأمر وقولكم إنها من وجه تشبه القديم ومن وجه تشبه الحادث فتشبه القديم من جهة أنها ثابتة وتشبه الحادث من جهة أنها متجددة (فنقول) أهي مبدأ الحوادث من جهة أنها ثابتة أم من حيث أنها متجددة فإن كانت من حيث أنها ثابتة فكيف صدر شيء حادث عن شيء من حيث هو ثابت وإن كان صدر من حيث هو متجدد فهو محتاج إلى ما يوجب التجدد وتسلسل ذلك هذا معنى قوله وهو قول سفسطائي فإنه لم يصدر عنها الحادث من جهة ما هي ثابتة وإنما صدر عنها من حيث هي متجددة إلا أنها لم تحتج إلى سبب مجدد محدث من جهة أن تجددها ليس هو محدثا وإنما هو فعل قديم أي لا أول له ولا آخر فوجب أن يكون فاعل هذا هو فاعل قديم لأن الفعل القديم لفاعل قديم والمحدث لفاعل محدث والحركة إنما تفهم من معنى القديم فيها أنها لا أول لها ولا آخر وهو الذي يفهم من ثبوتها فإن الحركة ليست ثابتة وإنما هي متغيرة فلما شعر أبو حامد بهذا قال ولهم في الخروج عن هذا الإلزام نوع احتيال سنورده في بعض المسائل (قال أبو حامد رضي الله عنه) الدليل الثاني لهم في المسئلة زعموا أن القائل بأن العالم متأخر عن الله تعالى والله تعالى متقدم عليه ليس يخلو إما أن يريد به أنه متقدم بالذات لا بالزمان كتقدم الواحد على الاثنين فإنه بالطبع مع أنه يجوز أن يكون معه في الوجود الزماني وكتقدم العلة على المعلول مثل حركة الشخص على حركة الظل التابع له وحركة اليد مع حركة الخاتم وحركة اليد في الماء مع حركة الماء فإنها متساوية في الزمان وبعضها علة وبعضها معلول إذ يقال تحرك الظل بحركة الشخص وتحرك الماء بحركة اليد في الماء ولا يقال تحرك الشخص بحركة الظل وتحرك اليد بحركة الماء وإن كانت متساوية فإن أريد بتقدم الباري سبحانه على العالم هذا لزم أن يكونا حادثين أو قديمين واستحال أن يكون أحدهما حادثا والآخر قديما وإن أريد به أن الله متقدم على العالم والزمان لا بالذات بل بالزمان فإذن قبل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوما إذ كان العدم سابقا على الوجود وكان الله تعالى سابقا بمدة ممدودة لها طرف من جهة الآخر ولا طرف لها من جهة الأول فإذن قبل الزمان زمان لا نهاية له وهو متناقض ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان وإذا وجب قدم الزمان وهو عبارة عن قدر الحركة وجب قدر الحركة وإذا وجب قدم الحركة وجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته (قلت) أما مساق القول الذي حكاه عنهم فليس ببرهان وذلك أن حاصله هو أن الباري سبحانه وإن كان متقدما على العالم فإما أن يكون متقدما بالسببية لا بالزمان مثل تقدم الشخص ظله وإما أن يكون متقدما بالزمان مثل تقدم البناء على الحائط فإن كان متقدما تقدم الشخص ظله والباري قديم فالعالم قديم وإن كان متقدما بالزمان وجب أن يكون

متقدما

الغير ممكن وكل ممكن محتاج الى مؤثر والمؤثر فيه اما نفس تلك الماهية أو غيرها الاجائز أن يكون غيرها والالزم افتقار الواجب فى وجوده الى غيره فلا يكون الواجب واجبا ولاجائز أن يكون نفسها فان الماهية وان جاز أن تكون علة لبعض صفاتها لكن لايجوز أن تكون علة لوجود نفسها اذا المؤثر فى الوجود لابد وأن يتقدم عليه بالوجود فلو كانت الماهية الواجبة علة لوجودها لتقدم على وجودها بالوجود فالوجود المتقدم اما نفس الوجود المفروض أو غيره فان كان نفسه لزم تقدم الشئ على نفسه وهو محال وان كان غيره عاد الكلام اليه فكان للشئ وجودات لانهاية لها وهو أيضا محال ويلزم أيضا ثبوت المطلوب على تقدير عدمه لان الماهية المقتضية لجميع تلك الوجودات المتسلسلة لابد أن يتقدمها بوجود لايكون زائدا عليها والالم يكن الجميع جميعا بل عنها واجيب عنه بوجوه (أحدها) ماذكره صاحب الاشراق وهو ان الوجود لايزيد فى الاعيان على الماهية الموجودة بل زيادته عليها فى الاذهان فقط فهو اعتبار عقلى لاهوية عينية فلا علة له فى الاعيان لا الماهية ولا غيرها حتى يلزم ماذكر من المحذور ورد هذا الجواب بان الوجود وان لم يكن له هوية عينية لكن للماهية اتصاف به بحسب نفس الامر فهو وان لم يحتج الى علة موجدة له لكونه من الاعتبارات العقلية التى لاوجود لها فى الخارج لكن له احتياج الى العلة باعتبار اتصاف الماهية به فتلك العلة اما غيرها فيلزم افتقار الماهية الواجبية فى اتصافها بالوجود الى أمر خارج عن ذاته أو عينها فيلزم تقدمها على وجودها بالوجود (لايقال) ذات الواجب تعالى لما وجب اتصافه بالوجود ولم يجز أن لايتصف به لم يكن هناك احتياج الى علة اذ المحوج الى العلة هو الامكان فان شأن العلة أن يرجح أحد الطرفين المتساويين على الآخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان فأى حاجة الى العلة وما يقال ان الواجب هو الذى يقتضى ذاته وجوده فمعناه ان ذاته بحيث لايجوز أن لايتصف بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتأثيرا (لانا نقول) الاتصاف ليس مما يتصور أن يستغنى

متقدما على العالم بزمان لا أول له فيكون الزمان قديما لانه اذا كان قبل الزمان زمان فلا يتصور حدوثه واذا كان الزمان قديما فالحركة قديمة لان الزمان لايفهم الا مع الحركة واذا كانت الحركة قديمة فالمحرك بها قديم والمحرك لها ضرورة قديم وانما كان هذا البرهان غير صحيح لان البارى سبحانه ليس شأنه مما أن يكون فى زمان والعالم شأنه ان يكون فى زمان فليس يصدق عنه مقايسة القديم الى العالم انه اما ان يكونا معا واما ان يكون متقدما عليه بالزمان والسببية لان القديم ليس مما شأنه ان يكون فى زمان والعالم شأنه ان يكون فى زمان (قال أبو حامد رضى الله عنه) والاعتراض هو ان يقال ان الزمان حادث مخلوق وليس قبله زمان أصلا ومعنى قولنا ان الله تعالى متقدم على العالم والزمان انه كان ولا عالم ولا زمان ثم كان ومعه عالم وزمان ومعنى قولنا كان ولا عالم وجود ذات البارى سبحانه وعدم ذات العالم فقط ومعنى قولنا كان ومعه عالم وجود الذاتين فقط ومعنى التقدم انفراده بالوجود فقط والعالم كشخص واحد ولو قلنا كان الله ولا عيسى مثلا ثم كان وعيسى معه لم يتضمن اللفظ الا وجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين وليس من ضرورة ذلك تقدير شئ ثالث وهو الزمان وان كان الوهم لايسكت عن تقدير شئ ثالث وهو الزمان فلا التفات الى أغاليط الأوهام (قلت) هذا القول مغالطة خبيث فانه قد قام البرهان ان ههنا نوعين من الوجود (أحدهما) فى طبيعته الحركة وهذا لاينفك عن الزمان (والآخر) ليس فى طبيعته الحركة وهذا أزلى وليس يتصف بالزمان أما الذى فى طبيعته الحركة فموجود معلوم بالحس والعقل وأما الذى ليس فى طبيعته الحركة ولا التغير فقد قام البرهان على وجوده عند كل من يعترف بان كل متحرك له محرك وكل مفعول له فاعل وان الاسباب المحركة بعضها بعضا لاتمر الى غير نهاية بل تنتهى الى سبب أول غير متحرك أصلا وقام البرهان أيضا على أن الموجود الذى فى طبيعته الحركة ليس ينفك عن الزمان وان الموجود الذى ليس فى طبيعته الحركة ليس يلحقه الزمان واذا كان كذلك فتقدم أحد الموجودين على الآخر أعنى الذى ليس يلحقه الزمان ليس تقدما زمانيا ولا تقدم العلة على المعلول اللذين هما من طبيعة الموجود المتحرك مثل تقدم الشخص على ظله ولذلك كل من شبه تقدم الموجود الغير متحرك على المتحرك بتقدم الموجودين المتحركين أحدهما على الثانى فقد أخطأ وذلك ان كل موجودين من هذا الجنس هو الذى اذا اعتبر أحدهما بالثانى صدق عليه انه اما ان يكون معه واما متقدما عليه بالزمان أو متأخرا عنه (قلت) من سلك هذا المسلك من الفلاسفة هم المتأخرون من أهل الاسلام لقلة تحصيلهم لمذهب القدماء فاذن تقدم أحد الموجودين على الآخر هو تقدم الوجود الذى هو ليس بمتغير ولا فى زمان على الوجود المتغير الذى فى الزمان وهو نوع آخر من التقدم واذا كان ذلك كذلك فلا يصدق على الوجودين أنهما معا ولا ان أحدهما متقدم على الآخر فقول أبى حامد ان تقدم البارى سبحانه على العالم ليس تقدما زمانيا صحيح لكن ليس يفهم تأخر العالم عنه اذا لم يكن تقدمه زمانيا الا تأخر المعلول عن العلة لان التأخر يقابل التقدم والمتقابلان هما من جنس واحد ضرورة على ما بين فى العلوم فاذا كان التقدم ليس زمانيا فالتأخر ليس زمانيا ويرد على ذلك أيضا الشك المتقدم وهو كيف يتأخر المعلول عن العلة التى استوفت شروط العلل وأما الفلاسفة فلما وضعوا الموجود المتحرك ليس لكليته مبدأ الزمهم هذا الشك وأمكنهم ان يعطوا جهة صدور الموجودات الحادثة عن موجود قديم ومن حججهم أن الموجود المتحرك ليس له

عما عداه بالكلية حتى يتصور أن يكون واجبا نظرا الى ذاته ضرورة احتياجه الى موصوف وصفة فهو من حيث هو هو لا يكون الا جائزا حصوله ولا حصوله فلا بد في ترجيح أحد جانبي حصوله ولا حصوله من مرجح اما الذات أو غيرها فيلزم أحد المحذورين قطعا (وثانيها) ما ذكره الامام الرازي رحمه الله تعالى وهو انا لا نسلم ان علة الوجود يجب أن تكون متقدمة على معلولها بالوجود فان العلة لا شك في تقدمها على المعلول وأما ان هذا التقدم بالوجود فممنوع لم لا يجوز أن تكون الماهية من حيث هي علة لوجودها

فتتقدم عليه ذاتا لا وجودا أولا ترى أن ماهيات الممكنات علل قابليــة لوجوداتها مع أنه لا يجب تقدمها عليها بالوجود والا لزم وجود الشيء قبــل وجوده وان كان تقــدم العلة القابلية لا بالوجود فلم لا يجوز أن يكون الحال في العلة الفاعليــة أيضا كذلك (فان قيــل) اذا جوزتم أن تؤثر ماهيتــه قبــل الوجود في وجود نفسها فلم لا يجوز أن تؤثر تلك الماهية قبل وجودها في وجود العالم وحينئذ لا يمكن الاستدلال بوجود الآثار على وجود المؤثر (قلنا) ضرورة العقل فارقة بينهما فانا نعلم بالضرورة ان الشيء ما لم يوجد لا يكون سببا لوجود غيره بخلاف ما اذا كان سببا لوجود نفسه وورد هذا الجواب أيضا بان الفاعل للوجود لا بد أن يلاحظ العقل له وجودا أولا حتى يمكنه أن يلاحظ له افادة الوجود لان مرتبة الايجاد متأخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة فان ما لا يوجد في نفسه لا يتصور منه ايجاد قطعا سواء كان ايجاد غيره أو ايجاد نفسه فلا يجوز أن تكون ماهية الواجب من حيث هي مقتضية   المقايسة

لوجودها وأما العلة القابليــة فهي مستفيدة للوجود والمستفيد للوجود لا بد وان يلاحظ له العقل الخلو عن الوجود حتى يمكنه أن يلاحظ له استفادة الوجود وذلك لان استفادة الحاصل محال كتحصيله فلا يجوز أن يتقدم قابل الوجود ومستفيده عليه بالوجود ضرورة (ثم قال الامام الرازي) معترضا على الشيخ انه قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته فالماهية اذا كانت مؤثرة في

مبدأ أولا حادث لكليته انه متى وضع حادثا وضع موجودا قبل أن يوجد فان الحدوث حركة والحركة ضرورة في متحرك سواء وضعت الحركة في زمان أو في غير زمان وأيضا فان كل حادث فهو ممكن الحدوث قبل ان يحدث وان كان المتكلمون ينازعون في هذا الاصل فسيأتي الكلام معهم فيه والامكان لاحق ضروري من لواحق الموجود المتحرك فيلزم ضرورة ان وضع حادثا ان يكون موجودا قبل أن يوجد وهذا كله كلام جدلي في هذا الموضع ولكنه أقنع من كلام القوم فقول أبي حامد ولو كان الله تعالى ولا عيسى مثلا ثم كان الله وعيسى لم يتضمن اللفظ الا وجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وهو الزمان صحيح الا انه يجب أن يكون تأخره عنه ليس تأخرا زمانيا بالذات بل ان كان فبالعرض اذا كان المتأخر قد تقدمه الزمان أعني من ضرورة وجوده تقدم الزمان وكونه محدثا والعالم لا يعرض له مثل هذا ضرورة الا ان كان جزأ من متحرك يفضل الزمان عليه من طرفيه كما عرض لعيسى وسائر الاشخاص الكائنة الفاسدة وهذا كله ليس يبين ههنا ببرهان وانما الذى يبين ههنا ان المعاندة غير صحيحة وما حكاه بعد من حجة الفلاسفة فليس بصحيح (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل لقولنا كان الله تعالى ولا عالم مفهوم ثالث سوى وجود الذات وعدم العالم بدليل انا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل كان وجود ذات وعدم ذات حاصلا ولم يصح أن يقال كان الله ولا عالم بل الصحيح ان يقال يكون الله ولا عالم ويقال للماضي كان الله ولا عالم فبين قولنا كان ويكون فرق اذ ليس ينوب أحدهما مناب الآخر فلنبحث عما يرجع اليه الفرق ولا شك انهما لا يفترقان في وجود الذات ولا في عدم العالم بل في معنى ثالث فانا اذا قلنا لعدم العالم في المستقبل كان الله تعالى ولا عالم قيل لنا هذا خطأ فان كان انما تقال على ماض فدل على ان تحت لفظ كان مفهوما ثالثا وهو الماضي والماضي بذاته هو الزمان والماضي بغيره هو الحركة فانها تمضي بمضي الزمان فبالضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم (قلت) حاصل هذا الكلام ان يفهموا ان في قول القائل كان كذا ولا كذا ثم يكون كذا ولا كذا مفهوما ثالثا وهو الزمان وهو الذى يدل عليه لفظ كان بدليل اختلافه المفهوم في هذا المعنى في الماضي والمستقبل وذلك انه اذا قدرنا وجود شيء ما مع عدم آخر قلنا كان ولا كذا واذا قدرنا عدمه مع وجوده في المستقبل قلنا يكون كذا ولا كذا فتغير المفهوم يقتضي أن يكون هنا معنى ثالث ولو كان قولنا كان كذا ولا كذا انما لفظ كان على معنى لكان لا يفترق قولنا كان ويكون وهذا الذى قاله كله بين بنفسه لكن هذا الاشك فيه عند مقايسة الموجودات بعضها الى بعض والتقدم والتأخر اذا كانت مما شأنها أن تكون في زمان فأما اذا لم تكن في زمان فان لفظ كان وما أشبهه ليس يدل في أمثال هذه القضايا الا على ربط الخبر بالمخبر مثل قولنا وكان الله غفورا رحيما وكذلك ان كان أحدهما في زمان والآخر ليس في زمان مثل قولنا كان الله ولا عالم ثم كان الله تعالى والعالم فلذلك لا يصح في مثل هذه الموجودات هذه المقايسة التي مثل بها وانما تصح المقايسة صحة لا شك فيها اذا ما قسنا عدم العالم مع وجوده لان عدمه مما يجب أن يكون في زمان ان كان العالم وجوده في زمان فاذا لم يصح أن يكون عدم العالم في وقت وجود العالم نفسه فهو ضرورة قبله والعدم يتقدم عليه والعالم متأخر عنه لان المتقدم والمتأخر في الحركة لا يفهمان الا مع الزمان والذى يدخل هذا القول من الاختلال هو ان

صفة من صفات نفسها كانت علة لتلك الصفة ولا يجوز أن يكون تقدمها على تلك الصفة بالوجود والا لم تكن العلة نفس الماهية فقط بل الماهية الموجودة لكن سلم الشيخ ان العلة هى نفس الماهية فثبت أن تقدم المؤثر على الاثر لا يجب أن يكون بالوجود (وجوابه) ان الشيخ لم يقل ان نفس الماهية من حيث هى تكون سبب الصفة من صفاته بل قال يجوز أن تكون ماهية الشئ سببا لصفة من صفاته وان تكون صفة له سببا لصفة أخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التى هى الوجود للشئ

المقايسة ان أخذت المقايسة بين الله تعالى والعالم فمن هذه الجهة يبطل فقط هذا القول ولا يكون برهانا اعنى الذى حكاه عن الفلاسفة (قال أبو حامد) مجيبا للفلاسفة عن المتكلمين فى معارضة هذا القول قلنا المفهوم الاصلى من اللفظين وجود ذات وعدم ذات والامر الثالث الذى فيه افتراق اللفظين نسبة لازمة بالاضافة الينا بدليل انا لو قدرنا عدم العالم فى المستقبل ثم قدرنا لنا بعد ذلك وجودا ثانيا لكنا عند ذلك نقول كان الله تعالى ولا عالم ويصح قولنا سواء أردنا به العدم الاول أو العدم الثانى الذى هو بعد الوجود وآية ان هذه نسبته الى المستقبل يجوز أن يصير ماضيا فيعبر عنه بلفظ الماضى وهذا كله لعجز الوهم عن توهم موجود مبتدإ الا مع تقدير قبل له (قلت) القبل الذى لا ينفك الوهم عنه تظن انه شئ محقق موجود هو الزمان وهو لعجز الوهم عن ان يقدر تناهى الجسم فى جانب الرأس مثلا الا على سطح له فوق فيتوهم ان وراء العالم مكانا اما ملاء او خلاء واذا قيل ليس فوق سطح العالم فوق ولا بعد ابعد منه امتنع الوهم من الاذعان لقبوله كما اذا قيل ليس قبل وجود العالم قبل هو وجود محقق نفر عن قبوله وكما جاز أن يكذب الوهم فى تقديره فوق العالم خلاء هو بعد لا نهاية له بان يقال له الخلاء ليس مفهوما فى نفسه واما البعد فهو تابع للجسم الذى تتباعد أقطاره فاذا كان الجسم متناهيا كان البعد الذى هو تابع له متناهيا وانقطاع الخلاء والملاء غير مفهوم فثبت ان ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء وان كان الوهم لا يذعن لقبوله فكذلك يقال كما ان البعد المكانى تابع للجسم فكذلك البعد الزمانى تابع للحركة فانه امتداد الحركة كما ان ذلك امتداد أقطار الجسم وكما ان قيام الدليل على تناهى أقطار الجسم منع من اثبات بعد مكانى وراءه فقيام الدليل على تناهى الحركة من طرفيه يمنع تقدير بعد زمانى وراءه وان كان الوهم متشبثا بخياله وتقديره ولا يرعوى عنه ولا فرق بين البعد الزمانى الذى تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى قبل وبعد وبين البعد المكانى الذى تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى فوق وتحت فان جاز اثبات فوق لا فوق فوقه جاز اثبات قبل ليس قبله قبل محقق الا خيالى وهمى كما فى الفوق وهذا لازم فليتأمل فانهم اتفقوا على ان ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء (قلت) حاصل هذا القول معاندتان احداهما ان توهم الماضى والمستقبل اللذين هما القبل والبعد هما شيئان موجودان بالقياس الى وهمنا اذ قد يمكننا ان نتخيل مستقبلا صار ماضيا وماضيا كان قبل مستقبلا واذا كان ذلك كذلك فليس الماضى والمستقبل من الاشياء الموجودة بذاتها ولا لها خارج النفس وجود وانما هى شئ تفعله النفس فاذا بطل وجود الحركة فباطل مفهوم هذه النسبة والمقايسة (والجواب) ان تلازم الحركة والزمان صحيح وان الزمان شئ يفعله الذهن فى الحركة لكن الحركة ليست تبطل ولا الزمان لانه ليس يمتنع وجود الزمان الا مع الموجودات التى لا تقبل الحركة واما وجود الموجودات المتحركة وتقدير وجودها فيلحقها الزمان ضرورة فانه ليس ههنا الا موجودات موجود يقبل الحركة وموجود ليس يقبل الحركة وليس يمكن أن ينقلب أحد الموجودين الى صاحبه الا لو أمكن أن ينقلب الضرورى ممكنا فلو كانت الحركة غير ممكنة ثم وجدت لوجب أن تنقلب طبيعة الموجودات التى لا تقبل الحركة الى الطبيعة التى تقبل الحركة وذلك مستحيل وانما كان ذلك لان الحركة هى فى شئ ضرورة فلو كانت الحركة ممكنة قبل وجود العالم فالاشياء القابلة هى فى زمان الضرورة لان الحركة انما هى ممكنة فيما يقبل السكون لا فى العدم لان العدم ليس فيه

انما هى بسبب ماهيته التى ليست هى الوجود أو بسبب صفة أخرى لان السبب متقدم فى الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود هذه عبارته وليس فيه دلالة على أن الماهية من حيث هى من غير مدخلية الوجود تكون سببا لصفة بل الظاهر ان مراده ان الماهية من حيث هى من غير اعتبار الوجود لا تكون سببا للشئ فلا يجوز أن تكون سببا للوجود لها والا لزم تقدمها على الوجود بالوجود ويجوز أن تكون سببا لغيره من الصفات اذ لا يلزم من سببيته لها محذور وما يقال من ان الماهية من حيث هى هى يمكن ان تكون علة لصفة معقولة لها كالاربعة للزوجية مثلا فسهو لان كونها من حيث هى هى مع قطع النظر عن وجودها مطلقا خارجا وذهنا متصفة بصفة أو علة لاتصافها بصفة بحيث لا يكون لوجودها بوجه ما مدخل فى ذلك الاتصاف وتلك العلية أصلا غير معقول نعم قد لا يكون لخصوصية أحد الوجودين مدخل فى اتصافها بها ومثل هذه الصفات يسمى لوازم الماهيات كزوجية الاربعة فان الاربعة متصفة بها سواء وجدت خارجا أو ذهنا ولا اتصافها بالزوجية معراة عن الوجودين فكلا (وثالثها) ما ذكره الامام الغزالى ومحصوله منع كون وجود الواجب على تقدير زيادته وقيامه بالماهيات محتاجا الى فاعل مؤثر بناء على انه أزلى والازلى لا يحتاج الى فاعل مؤثر فان عنوا بالممكن والمعلول ان له علة فاعلية فلا نسلم ذلك وان عنوا غيره فمسلم ولا استحالة فيه اذ الدليل لم يدل الا على قطع تسلسل العلل وقطعه يحصل بحقيقة موجودة

يكون وجودها زائدا على ذاته ثم قال (فان قيل) فتكون الماهية سببا للوجود الذى هو تابع له (قلنا) الماهية فى الاشياء الحادثة لا تكون سببا للوجود فكيف فى القديم ان عنوا بالسبب الفاعل له وان عنوا به وجها آخر وهو انه لا يستغنى عنه فليكن كذلك ولا استحالة فيه انما الاستحالة فى تسلسل العلل فاذا انقطع فقد اندفعت الاستحالة وما عدا ذلك لم تعرف استحالته فلا بد من برهان على استحالته وأنت قد عرفت مما قدمناه فى المباحث السالفة ان كل وصف فهو فى نفسه مع قطع النظر عن غيره لا استقلال له وكل ماكان كذلك كان طرفا حصوله ولا حصوله بالنظر اليه على السواء فيحتاج الى فاعل يحصله ضرورة سواء كان قديما أو حادثا (فان قلت) الوجود أمر اعتبارى لا تحقق له فى الاعيان حتى يكون طرفا حصوله ولا حصوله متساويين نظرا الى ذاته فيحتاج الى الفاعل (قلت) هو وان لم يحتج فى وجوده الى الفاعل لعدميته لكن حصوله للماهية واتصاف الماهية به ليس بحيث يستغنى عما يحصله لا على معنى ان يجعل الاتصاف موجودا بل على معنى ان تجعل الماهية متصفة بالوجود (فان قلت) اذا اتصفت الماهية بالوجود بعد ان لم تكن متصفة به احتاجت فى ذلك الاتصاف الى فاعل يجعلها متصفة به وأما اذا لم تزل متصفة به فلا نسلم الاحتياج الى فاعل (قلت) نحن نعلم بالضرورة أن اتصاف الشئ بالشئ وان لم يكن موجودا وحادثا بعد ان لم يكن لا بد فيه من أمر يجعل الذات متصفة بالصفة هو اما الذات أو غيره ومنعه بعد مكابرة وقوله الدليل لم يدل الا على قطع تسلسل العلل وقطعه يحصل بحقيقة موجودة يكون وجوده زائدا عليها (قلنا) هم لا يدعون ان برهان قطع التسلسل يدل على عدم زيادة الوجود بل يثبتون بنظر ثان بعد اثبات مقطع للسلسلة بان يقال لا بد أن يكون وجود ذلك المقطع عين ماهيته والا لاحتاج الى علة موجبة للاتصاف هى اما الذات فتتقدم على وجودها بالوجود أو غيرها فلا تكون مقطعا للسلسلة وقوله الماهية فى الاشياء الحادثة لا تكون سببا للوجود فكيف فى القديم ان عنوا

امكان أصلا الا لو امكن ان يتحول العدم وجودا ولذلك لا بد للحادث من ان يتقدمه العدم ولا بد من أن يقترن عدم الحادث بموضوع يقبل وجود الحادث ويرتفع عنه العدم كالحال فى سائر الاضداد وذلك أن الحار اذا صار باردا فليس يتحول جوهر الحرارة برودة وانما يتحول القابل للحرارة والحامل لها من الحرارة الى البرودة (واما العناد الثانى) وهو أقوى هذه العنادات فانه سفسطائى خبيث وحاصله ان توهم القبلية قبل ابتداء الحركة الاولى التى لم يمكن قبلها شئ متحرك هو مثل توهم الخيال ان آخر جسم العالم وهو الفوق مثلا ينتهى ضرورة اما الى جسم آخر واما الى خلاء وذلك ان البعد هو شئ يتبع الجسم كما ان الزمان هو شئ يتبع الحركة فان امتنع أن يوجد جسم لا نهاية له امتنع بعد غير متناه واذا امتنع ان يوجد بعد غير متناه امتنع أن ينتهى كل جسم الى جسم آخر أو الى شئ يقدر فيه بعد وهو الخلاء مثلا ويمر ذلك الى غير نهاية وكذلك الحركة والزمان هو شئ تابع لها فان امتنع أن يوجد حركة ماضية غير متناهية وكانت ههنا حركة أولى متناهية الطرف من جهة الابتداء امتنع ان يوجد لها قبل اذ لو وجد لها قبل لوجدت قبل الحركة الاولى حركة أخرى وهذه المعاندة هى كما قلنا خبيثة وهى من مواضع الابدال المغلطة ان كنت قرأت كتاب السفسطة وذلك هو الحكم الكم الذى لا وضع له ولا يوجد فيه كل وهو الزمان والحركة كحكم الكم الذى له وضع وكل وهو الجسم وجعل امتناع عدم التناهى فى الكم وفى الوضع دليلا على امتناعه فى الكم الذى لا وضع له أو جعل فعل النفس فى توهم الزيادة على العظم الموجود بالفعل أو انه يجب ان ينتهى الى عظم آخر ليس هو شئ موجودا فى جوهر العظم ولا فى حده وأما توهم القبلية والبعدية فى الحركة المحدثة فشئ موجود فى جوهرها فانه ليس يمكن أن تكون حركة محدثة الا فى زمان اعنى أن ينفصل الزمان على ابتدائها وكذلك لا يمكن أن يتصور زمان له طرف ليس هو نهاية لزمان آخر اذ كان حدا لانه للشئ الذى هو نهاية للماضى ومبدأ المستقبل لان الآن هو الحاضر والحاضر هو وسط ضرورة بين الماضى والمستقبل وتصور حاضر ليس قبله ماض هو محال وليس كذلك الامر فى النقطة لان النقطة نهاية الخط وتوجد معه لان الخط ساكن فيمكن ان تتوهم نقطة هى مبدأ الخط وليست نهاية لآخر والآن ليس يمكن أن يوجد لا مع الزمان الماضى ولا مع المستقبل فهو ضرورة بعد الماضى وقبل المستقبل وما لا يمكن فيه أن يكون قائما بذاته فليس يمكن أن يوجد قبل وجود المستقبل من غير أن يكون نهاية لزمان ماض فسبب هذا الغلط تشبيه الآن بالنقطة وبرهان ان كل حركة محدثة قبلها زمان ان كل حادث لا بد أن يكون معدوما وليس يمكن أن يكون فى الآن الذى يصدق عليه انه حادث معدوما فبقى أن يصدق عليه انه معدوم فى آن آخر غير الاول الذى يصدق عليه فيه انه وجد وبين كل آنين زمان لانه لا يلى آن آنا كما لا يلى نقطة نقطة قد تبين ذلك فى العلوم فاذن قبل الآن الذى حدثت فيه الحركة زمان ضرورة لانه متى تصورنا آنين فى الوجود حدث بينهما زمان ولا بد فالفوق لا يشبه القبل كما قيل فى هذا القول ولا الآن يشبه النقطة ولا الكم ذو الوضع يشبه الذى لا وضع له فالذى يجوز وجود آن ليس بحاضر ليس قبله ماض فهو يرفع الزمان والآن بوضعه آنا بهذه الصفة ثم يضع زمانا ليس له مبدأ فهذا الوضع يبطل نفسه فلذلك ليس يصح أن ينسب وجود القبلية فى كل حادث الى الوهم لان الذى يرفع القبلية يرفع الحدث والذى يرفع أن يكون الفوق فوقا بعكس هذا لانه يرفع الفوق المطلق واذا ارتفع الفوق المطلق ارتفع الاسفل المطلق

المطلق واذا ارتفع هذان ارتفع الثقيل والخفيف وليس فعل الوهم فى الجسم المستقيم الابعاد انه يجب أن ينتهى الى جسم غيره باطلا بل هو واجب فان المستقيم الابعاد يمكن فيه الزيادة وما يمكن فيه الزيادة فليس له حد بالطبع ولذلك وجب أن تنتهى الاجسام المستقيمة الى محيط جسم كرى اذ كان هو التام الذى لا يمكن فيه زيادة ولا نقصان ولذلك متى طلب الذهن أن يتوهم فى الجسم الكرى انه يجب أن ينتهى الى شئ غيره فقد توهم باطلا وهذه كلها أمور ليست محصلة عند المتكلمين ولا عند من لم يسرع فى النظر على الترتيب الصناعى وأيضا ليس يتبع الزمان الحركة على ما تتبع النهاية العظم لان النهاية تتبع العظم من قبل انها موجودة فيه ثم يوجد العرض فى موضعه المتشخص لشخصه والمشار اليه بالاشارة الى موضوعه وكونه موجودا فى المكان الذى فيه موضوعه وليس الامر كذلك فى لزوم الزمان والحركة بل لزوم الزمان عن الحركة أشبه شئ بلزوم العدد عن المعدود أعنى انه كما لا يتعين العدد بتعين المعدود ولا يتكثر بتكثره كذلك الامر فى الزمان مع الحركات ولذلك كان الزمان واحدا لكل حركة ومتحركا وموجودا فى كل مكان حتى لو توهمنا قوما حبسوا منذ الصبا فى مغارة من الارض لكنا نقطع ان هؤلاء يدركون الزمان وان لم يدركوا شيأ من الحركات المحسوسات التى فى العالم ولذلك ما يرى ارسطاطاليس ان وجود الحركات فى الزمان هى أشبه شئ بوجود المعدودات فى العدد وذلك ان العدد لا يتكثر بتكثر المعدودات ولا يتعين له موضع بتعين مواضع المعدودات و يرى ان لذلك كانت خاصته تقدير الحركات وتقدير وجود الموجودات المتحركة من جهة ما هى متحركة كما يقدر العدد أعيانها ولذلك قال ارسطاطاليس فى حد الزمان انه عدد الحركة بالمتقدم والمتأخر الذى فيها واذا كان هذا هكذا فكما انه ان فرضنا معدودا ما حادثا ليس يلزم أن يكون العدد حادثا بل واجب ان كان معدودا ان يكون قبله عدد كذلك واجب ان كان هنا حركة حادثة أن يكون قبلها زمان ولو حدث الزمان بوجود حركة مشار اليها أى حركة كانت لكان الزمان انما يدرك مع تلك الحركة فهذا يفهمك ان طبيعة الزمان أبعد شئ من طبيعة العظم (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل هذه الموازنة معوجة لان العالم ليس له فوق ولا تحت لانه كرى وليس للكرة فوق ولا تحت بل ان سميت جهة فوق من حيث انها تلى رأسك والاخرى تحتا من حيث انها تلى رجليك فهو اسم تجدد له بالاضافة اليك والجهة التى هى تحت بالاضافة اليك هى فوق بالاضافة الى غيرك اذا قدرته على الجانب الآخر من كرة الارض واقفا يحاذى أخمص قدمه أخمص قدمك بل الجهة التى تقدرها فوقك من أجزاء السماء نهارا هى بعينها تحت الارض ليلا وما هو تحت الارض يعود الى فوق الارض بالدورة وأما الاول لوجود العالم فلا يتصور أن ينقلب آخرا وهو كما لو قدرنا خشبة أحد طرفيها غليظ والآخر رقيق واصطلحنا على ان نسمى الجهة التى تلى الرقيق فوقا الى حيث ينتهى والجانب الآخر تحتا لم يظهر لهذا اختلاف ذاتى فى أجزاء العالم بل هى أسامى مختلفة قيامها بهيئة هذه الخشبة حتى لو عكس وضعها لانعكس الاسم والعالم لم يتبدل فالفوق والتحت فيه نسبة محضة اليك لا تختلف أجزاء العالم وسطوحه فيه وأما العدم المتقدم على العالم والنهاية الاولى لوجوده فذاتى له لا يتصور أن يتبدل فيصير آخرا ولا العدم المقدر عند فناء العالم الذى هو عدم لاحق يتصور أن يصير سابقا فطرفا نهاية وجود العالم اللذان أحدهما أول والثانى آخر طرفان ذاتيان ثابتان لا يتصور التبدل

بالسبب الفاعل (قلنا) الاشياء الحادثة يستند وجودها الى مبدا قديم بخلاف المبدا الاول فان وجوده لا يجوز استناده الى غيره والا لم يكن مبدأ أول فتعين استناده الى ذاته على تقدير زيادته على انهم لا يجزمون باستناده الى ذاته حتى يقال لهم ذلك بل يوردون ذلك على سبيل الترديد والاحتمال لابطاله ثم قال رحمه الله تعالى الزامالهم الوجود بلا ماهية وحقيقة غير معقول وكما لا نعقل عدما مرسلا الا باضافة الى موجود يقدر عدمه فلا نعقل وجودا مرسلا الا بالقياس الى حقيقة معينة لا سيما اذا تعين ذاتا واحدة فكيف يتعين واحدا متميزا عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له فان نفى الماهية نفى للحقيقة واذا نفى حقيقة الموجود لم يعقل الوجود والدليل انه لو كان هذا معقولا لجاز أن يكون فى المعلولات وجود لا حقيقة له يشارك الاول فى كونه وجودا لا حقيقة له و يباينه فى أن له علة والاول لا علة له وهل له سبب الا انه غير معقول فى نفسه وما لا يعقل فى نفسه فبأن يبقى له علة لا يصير معقولا وما يعقل فبأن يقدر له علة لا يخرج عن كونه معقولا (وفيه بحث) لان ما لا يعقل الا مضافا الى شئ آخر هو الوجود المطلق وحصصه العارض للوجودات الخاصة فان ملاحظة العقل اياه بحيث لا يلاحظ معه شيأ آخر ولو بوجه اجمالى ممتنعة وأما الوجود الخاص الواجبى الذى هو نفس حقيقة الواجب عندهم ومخالفة بالحقيقة عندهم لسائر الوجودات الخاصة ومعروضة للوجود المطلق فلا نسلم انه لا يعقل الا مضافا الى شئ آخر هو

حقيقة وماهية بل هو عين الحقيقة الواجبية وكيف يحكم بانه لا يعقل الا مضافا الى حقيقة وماهية مع كونه غير معلوم لنا بكنهه بل بعوارض اضافية أو سلبية وكون الوجود المطلق الذى هو عارضه غير معقول الا بالاضافة الى شئ لا يستلزم كون معروضه كذلك والوجود المطلق العارض بوجوده الخاص وان لم يعقل الا مضافا الى ماهية وحقيقة لكنه لا يستدعى ان يضاف الى ماهية لا يكون وجودا خاصا بل يستدعى أمرا موجودا فقط سواء كان وجودا خاصا موجودا بنفسه كما فى

الواجب أو ثانية مفروضة للوجود الخاص كما في الممكنات ولا يلزم من كون الوجود الخاص الواجبي موجودا بنفسه وغير عارض لماهية كون الوجود الخاص الممكني كذلك لانهما حقيقتان مختلفتان فلا يلزم اشتراكهما في الاحكام ولكونه مخالفا بذاته المخصوصة لسائر الماهيات الممكنة ووجوداتها يتميز عنها بذاته المخصوصة لا بالمعروض كما في العوارض المشتركة بالحقيقة وليس المراد انه لا ذات ولا حقيقة له أصلا اذ لا يتصور تميزه عن غيره بل المراد ان وجوده الخاص موجود بنفسه وهو حقيقته المخصوصة وبه يتعين ويتميز عن جميع ما عداه بخلاف وجودات الممكنات فانها ليست موجودة في الخارج بل هي ممتنعة الوجود في الخارج وتابعة للماهيات عارضة لها بحسب نفس الأمر (قوله) والدليل عليه ان هذا لو كان معقولا لجاز أن يكون في المعلولات أيضا وجود لا حقيقة له (قلنا) يجوز أن يكون عدم كونه في المعلولات لان الوجود الغير المضاف الى الماهية يكون موجودا بنفسه فلا يكون معلولا لا لكونه غير معقول وبعض المتأخرين من فلاسفة الاسلام اخترع في اثبات أن واجب الوجود لا يفصله الذهن الى ماهية ووجود مسلكا آخر تقريره ان الواجب لذاته لو انقسم في الذهن الى ماهية ووجود لكان له ماهية كلية واذا كان له ماهية كلية أمكن وجود جزئي آخر لها لذاتها وراء ما وقع من الجزئي اذ لو لم يمكن لكان اما أن يمتنع لذاته أو يجب لذاته لا سبيل الى الامتناع والا لكان الجزئي الواقع المشارك له في ذاته ممتنعا أيضا باعتبار ماهيته فيكون الواجب لذاته ممتنعا لذاته هذا خلف ولا سبيل الى الوجوب أيضا والا لوقع الذي الجزئي الذي فرضناه وراء ما وقع هذا خلف واذا كان مالم يقع من جزئياتها ممكنا لنفس الماهية فما وقع يجب أن يكون ممكنا أيضا باعتبار ماهيته فيكون واجب الوجود لذاته هو بعينه ممكن الوجود باعتبار ماهيته ولا شك في استحالته فاذن ان كان في الوجود واجب فليس له ماهية وراء الوجود بحيث يفصله العقل الى أمرين فهو الوجود البحت الذي لا يشوبه شئ أصلا وهذا المسلك أيضا مردود

فيهما يتبدل الاضافة اليهما بخلاف الفوق والتحت فاذا أمكننا ان نقول ليس للعالم فوق ولا تحت فلا يمكنكم أن تقولوا ليس لوجود العالم قبل ولا بعد واذا ثبت القبل والبعد فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه بالقبل والبعد (قلت) هذا الكلام هو جواب عن الفلاسفة في نهاية السقوط وذلك أن حاصله ان الفوق والأسفل هما أمران مضافان لذلك عرض لهما التباس وهمي وأما التسلسل الذي في القبل والبعد فليس وهميا اذ لا اضافة هنالك وانما هو عقلي ومعنى هذا ان الفوق المتوهم لشئ يمكن أن يتوهم سفلا لذلك الشئ والسفل يمكن أن يتوهم فوقا وليس العدم الذي قبل الحادث وهو المسمى قبلا يمكن أن يتوهم العدم الذي بعد الحادث المسمى بعدا فان الشك بعد هذا باق عليهم لان الفلاسفة يرون أن ههنا فوقا بالطبع وهو الذي يتحرك اليه الخفيف وأسفل بالطبع وهو الذي يتحرك اليه الثقيل والا كان الثقيل والخفيف بالاضافة والوضع ويرون أن نهاية الجسم الذي هو فوق بالطبع يعرض له في التخيل انتهاء اما الى خلاء أو ملاء فهذا الدليل انما انكسر في حق الفلاسفة من وجهين (أحدهما) انهم يضعون فوقا باطلاق وأسفل باطلاق ولا يضعون أولا باطلاق ولا آخرا باطلاق (والثاني) ان لخصومهم أن يقولوا انه ليس العلة في تخيل أن الفوق فوقا ومرور ذلك الى غير نهاية كونه مضافا بل انما عرض ذلك التخيل من قبل انه لم يشاهد عظما الا متصلا بعظم كما لم يشاهد شيأ محدثا الا وله قبل ولذلك انتقل أبو حامد من لفظ الفوق والاسفل الى الوراء والخارج (قال) مجيبا الفلاسفة قلنا لا فرق فانه لا غرض في تعيين لفظ الفوق والتحت بل نعدل الى لفظ الوراء والخارج ونقول للعالم داخل وخارج فهذا هو سبب الغلط والمعاندة حاصلة بهذه المعارضة فانكسر بهذه النقلة ما عاند به الفلاسفة من تشبيه النهاية في الزمان بالنهاية في العظم وأما نحن فقد بينا وجه الغلط في ذلك التشبيه بما فيه مقنع وبينا انها معاندة سفسطائية فلا معنى لاعادة القول في ذلك (قال أبو حامد) صيغة ثانية لهم في الزام قدم الزمان قالوا لا شك عندكم في أن الله تعالى كان قادرا على أن يخلق العالم قبل أن خلقه بقدر سنة أو مائة سنة أو ألف سنة أو ما لا نهاية له وان هذه التقديرات متفاوتة في المقدار والكمية فلا بد من اثبات شئ قبل وجود العالم ممتد مقدر بعضه أمد وأطول من البعض (قلت) حاصل القول انه متى توهمنا حركة وجدنا معها امتدادا مقدرا لها كانه مكيال لها والحركة مكيلة له ونجد هذا المكيال والامتداد يمكن أن نفرض فيه حركة أطول من الحركة المفروضة الاولى وما يساويها ويطابقها من هذا الامتداد نقول ان الحركة الواحدة أطول من الثانية واذا كان ذلك كذلك وكان العالم له امتداد ما عندكم من أوله الى الآن فلنفرض مثلا أن ذلك هو ألف سنة لان الله تعالى قادر عندكم على أن يخلق قبل هذا العالم عالما آخر يكون الامتداد الذي يقدره أطول من الامتداد الذي يقدر العالم الاول بمقدار محدود كذلك يمكن أن يخلق قبل هذا الثاني ثالثا وكل واحد من هذه العوالم يجب أن يتقدم وجوده امتداد يمكن فيه أن يقدر فيه مقدار وجوده واذا كان هذا الامكان في العوالم يمر الى غير نهاية أى يمكن أن يكون قبل العالم عالم وقبل ذلك العالم عالم ويمر الامر الى غير النهاية فهذا امتداد متقدم على جميع هذه العوالم فهذا الامتداد المقدر لجميعها ليس يمكن أن يكون قدرا فان العدم ليس بمقدر ولا يكون الا كما ضرورة فان مقدار الكم ضرورة كم فهذا الكم المقدر هو الذي نسميه الزمان وهو يظهر انه متقدم بالوجود على كل شئ يتوهم حادثا كما ان المكيل ينبغي أن يكون متقدما على المكيل في الوجود فكما انه لو كان هذا الامتداد

ولقائل أن يقول لانسلم ان الواجب لوانقسم فى الذهن الى ماهية ووجود لكان له ماهية كلية ولم لايجوز أن يكون انقسامه فى العقل الى وجود والى أمر خاص فى نفسه لايقبل العدد بوجه أصلا متميز عن غيره بذاته المخصوصة من غير أن يكون قابلا للاشتراك بين الجزئيات وأيضا فان الذى أبطل به أن يكون له ماهية وراء الوجود فى الذهن هو بعينه يبطل أن تكون ماهيته هى الوجود لاغيره لان الوجود أيضا كلى فله جزئيات لووجب ماوقع منها الامكن مالم يقع فكان الواجب الواقع ممكنا أيضا لمشاركته الباقى فى الماهية وذلك محال وورد هذا الاخير بان الوجود الواجبى لايتصور له فى الذهن جزئيات بخلاف الماهية المفروضة للوجود فى الذهن أما الاول فلان تكثر جزئيات الماهية ليس الا لانضمام عرضيات توجب التكثر فالوجود الواجبى وجود صرف غير مخالط لشئ أصلا فلا ينضم اليه مميز يقتضى تكثر الجزئيات واما الثانى فلان كل ما فصله الذهن الى وجود وماهية فهو ليس مما لايقبل العرضى ولا هو مانع للشركة بدليل انه لابد وان يكون واقعا تحت مقولة من المقولات لما عرف من الحصر فيها وما من مقولة منها الا وشوهد لها جزئيات أو علم ذلك بالاستدلال وفيه نظر لانه ان أراد ان كل ما يفصله الذهن الى وجود وماهية كلية فهو غير مانع للشركة فسلم ولكنه لايفيد المطلوب أعنى عدم زيادة الوجود على الماهية لجواز أن لا يفصله الذهن الى ماهية كلية ووجود لكنه يفصله الذهن الى هوية شخصية ووجود ولا يكون لتلك الهوية الشخصية ماهية كلية بل تكون هوية ممتازة بذاتها عما عداها ومانعة عن وقوع الشركة فيها من غير اعتبار تعين زائد على ماهية كافراد الشخص وان أراد ان كل ما يفصله الذهن الى وجود ومعروضه فهو غير مانع من الشركة فممنوع واندراجه تحت مقولة من المقولات غير مسلم وما ذكر من وجوه الحصر فيها فليس بتام على ما عرفت فى موضعه وأيضا الحصر انما يدل على انحصار الماهيات الممكنة فى تلك المقولات ولانسلم ان العقل اذا فصل الوجود عن الماهية كانت الماهية

الذى هو الزمان حادثا بحدوث حركة أولى لوجب أن يكون قبلها امتداد هو المقدر له وفيه كان يحدث وهو كالكلى لها كذلك يجب أن يكون قبل كل عالم يتوهم وجوده امتداد يقدره فاذن ليس هذا الامتداد حادثا لانه لو كان حادثا لكان له امتداد يقدره لان كل حادث له امتداد يقدره هو الذى يسمى الزمان فهذا هو أوثق الجهات التى يخرج عليها هذا القول وهى طريقة ابن سينا فى اثبات الزمان لكن فى تفهيمها عسر من قبل انه مع كل ممكن امتداد واحد ومع كل امتداد ممكن يقارنه وهو موضع النزاع الا اذا سلم ان الامكانات التى قبل العالم من طبيعة الممكن الموجود فى العالم أعنى انه كما ان هذا الممكن الذى فى العالم من شأنه أن يلحقه الزمان كذلك الممكن الذى فى قبل العالم فهذا بين فى الممكن الذى فى العالم ولذلك يمكن أن يتوهم منه وجود الزمان (قال أبو حامد) الاعتراض ان هذا كله من عمل الوهم وأقرب طريق فى دفعه المقابلة للزمان بالمكان فانا نقول هل كان فى قدرة الله تعالى أن يخلق الفلك الاعلى فى سمكه أكبر مما خلقه بذراع فان قالوا لا فهو تعجيز وان قالوا نعم فبذراعين وثلاثة أذرع وكذلك يرتقى الامر الى غير نهاية فنقول فى هذا اثبات بعد وراء العالم له مقدار وكمية اذ الاكبر بذراعين أو ثلاثة يشغل مكانا أكبر من مكان يشغله الآخر بذراع فوراء العالم بحكم هذا كمية تستدعى ذا كمية وهو الجسم أو الخلاء فوراء العالم خلاء أو ملاء فما الجواب عنه وكذلك هل كان الله قادرا على أن يخلق كرة العالم أصغر مما خلقها بذراع أو بذراعين وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتفى من الملاء والشغل للاحياز اذ الملاء المنتفى عند نقصان ذراعين أكثر مما ينتفى عند نقصان ذراع فيكون الخلاء مقدرا والخلاء ليس بشئ فكيف يكون مقدرا وجوابنا فى تخييل الوهم تقدير الامكانات الزمانية قبل وجود العالم كجوابهم فى تخييل الوهم تقدير الامكانات المكانية وراء وجود العالم ولا فرق (قلت) هذا الالزام صحيح اذا جوز تزيد مقدار جسم العالم الى غير نهاية وذلك انه يلزم على هذا ان يوجد عن البارى سبحانه شئ متناه يتقدمه امكانات كمية لانهاية لها واذا جاز هذا فى امكانات العظم جاز فى امكان الزمان فيوجد زمان متناه من طرفه وان كان قبله امكانات أزمنة لانهاية لها (والجواب عن هذا) ان توهم كون العالم أكبر أو أصغر ليس بصحيح بل هو ممتنع وليس يلزم من كون هذا ممتنعا أن يكون توهم امكان عالم قبل هذا العالم ممتنعا الا لو كانت طبيعة الممكن قد حدثت ولم يكن قبل وجود العالم هنالك الا طبيعتان طبيعة الضرورى والممتنع وهو بين ان حكم العقل على وجود الطبائع الثلاثة لم تزل ولا تزال كحكمه على وجود الضرورى والممتنع وهذا العناد لا يلزم الفلاسفة لانهم لايعتقدون ان العالم ليس يمكن أن يكون لا أصغر مما هو ولا أكبر ولو جاز أن يكون عظم أكبر من عظم ومر ذلك الى غير نهاية لجاز ان يوجد عظم لا آخر له ولو جاز أن يوجد عظم لا آخر له لوجد عظم بالفعل لانهاية له وذلك مستحيل وهذا شئ قد صرح به أرسطوطاليس بان التزيد فى العظم الى غير نهاية مستحيل وأما على رأى من يجوز ذلك لامكان ما يلحقه من عجز الخالق فانه يصح له هذا العناد لان الامكان ههنا يكون عقليا كما هو فى قبل العالم عند الفلاسفة وكذلك من يقول بحدوث العالم حدوثا زمانيا و يقول ان كل جسم فى مكان يلزمه ان يكون قبله مكان وذلك اما جسم يكون حدوثه فيه واما خلاء وذلك أن المكان يلزم ان يتقدم المحدث ضرورة فمن يبطل وجود الخلاء و يقول بتناهى الجسم ليس يقدر ان يضع العالم محدثا وكذلك من أنكر

ممكنة حتى يلزم اندراجها فى شئ من تلك المقولات ﴿الفصل الثانى عشر فى تعجيزهم عن بيان أن الاول ليس بجسم﴾ والذى يعول عليه المتكلمون فى نفى الجسمية عنه تعالى وجهان (الاول) ان كل جسم متكثر بالقسمة الكمية الى أجزاء متشابهة وبالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة وواجب الوجود لا ينقسم بالمعنى ولا بالكم فلا شئ من الجسم بواجب الوجود وينعكس الى قولنا لا شئ مما هو واجب الوجود بجسم وهو المطلوب اما أن كل جسم متكثر بالقسمة الكمية الى أجزاء متشابهة فظاهر واما انه متكثر بالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة فلما مر فى استدلالهم على قدم العالم واما ان واجب الوجود لا ينقسم بالمعنى ولا بالكم فلان الشئ المنقسم بالمعنى أو بالكم انما يجب بما هو جزء له والجزء غير الكل فالشئ المنقسم يجب بما هو غيره فلا يكون واجبا لذاته بل ممكنا لكون وجوبه بالغير (وجوابه) انا لا نسلم انه منقسم بالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة وما ذكر من الدليل عليه فقد عرفت فساده فيما سبق بل هو أمر بسيط فى نفس الامر كما هو عند الحس غير مركب لا من الهيولى والصورة ولا من الاجزاء التى لا تتجزأ كما قال به عظيمهم أفلاطون والانقسام بالكم الى أجزاء مقدارية ليس انقساما بالفعل بل بالقوة فقط لان الجسم البسيط متصل واحد عندهم لا انقسام فيه بالفعل الى أجزاء مقدارية بل بالقوة فقط فلا يكون الجسم البسيط بحسب هذا الانقسام واجبا بالجزء لان الجزء ليس بموجود معه وأيضا لا نسلم ان الشئ المنقسم اذا كان واجبا لجزئه لا يكون واجبا لذاته بل ممكنا انما يكون كذلك لو لم تكن أجزاؤه واجبة فانه اذا كانت أجزاؤه واجبة وكان وجوده لا يتوقف الا على أجزائه فهو بالنظر الى ذاته يستحق الوجود فيكون واجب الوجود وقد يدفع هذا الاخير بان كل واحد من الجزأين لا شك أنه غير الذات وان الذات محتاجة اليه فتكون الذات فى نفسها وفى تقررها محتاجة الى غيرها فلا تكون الذات بدون الغير غير كافية فى وجودها كيف وهى بدون الغير الذى هو جزؤها غير متحصلة فى نفسها فكيف تكون كافية فى وجودها وبان أحد جزأيه

من متأخرى الاشعرية بوجود الخلاء فقد فارق أصول القوم ولم أر ذلك لهم ولكن حدثنى بذلك بعض من يعتنى بمذاهب القوم ولو كان فعل هذا الامتداد المقدر للحركة الذى هو كالمكيل للمكيل هو من فعل الوهم الكاذب مثل توهم العالم أكبر وأصغر مما هو عليه لكان الزمان غير موجود لان الزمان ليس هو شيأ غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة فان كان من المعروف بنفسه ان الزمان موجود فينبغى أن يكون هذا الفعل للذهن من أفعاله الصادقة المنسوبة الى العقل لا من الافعال المنسوبة الى الخيال (قال أبو حامد) فان قيل ونحن نقول ان ما لا يمكن ليس بمقدور وكون العالم أكبر مما هو عليه أو أصغر ليس يمكن فلا يكون مقدورا (قلت) هذا جواب لما شنعت به الاشعرية من أن وضع العالم لا يمكن البارى أن يصيره أكبر ولا أصغر هو تعجيز للبارى تعالى لان العجز انما هو عجز عن المقدور لا عن المستحيل (ثم قال أبو حامد) ردا عليهم وهذا العذر باطل من ثلاثة أوجه (أحدها) ان هذا مكابرة العقل فان العقل فى تقدير العالم أكبر وأصغر مما هو عليه بذراع ليس هو كتقدير الجمع بين السواد والبياض والوجود والعدم والممتنع هو الجمع بين النفى والاثبات واليه ترجع المحالات كلها فهو تحكم بارد فاسد (قلت) القول بهذا هو كما قال مكابرة للعقل الذى هو فى بادئ الرأى وأما عند العقل الحقيق فليس هو مكابرة فان القول بامكان هذا أو بعدم امكانه مما يحتاج الى برهان ولذلك صدق فى قوله انه ليس امتناع هذا كتقدير الجمع بين السواد والبياض لان هذا معروف بنفسه استحالته وأما كون العالم لا يمكن فيه أن يكون أصغر أو أكبر مما هو عليه فليس معروفا بنفسه والمحالات وان كانت ترجع الى الاثبات والنفى فهى على نحوين أحدهما أن يكون ذلك معروفا بنفسه انه محال والثانى أن يكون يلزم عن وضعه لزوما قريبا أو بعيدا محال من المحالات المعروفة بأنفسها انها محال مثال ذلك ان فرض ان العالم يمكن أن يكون أكبر أو أصغر يلزم عنه أن يكون خارجه ملاء أو خلاء ووضع خارجه ملاء أو خلاء يلزم عنه محال من المحالات اما الخلاء فوجود بعد مفارق وأما الجسم فيكونه متحركا اما الى فوق واما الى أسفل واما مستديرا فان كان ذلك كذلك وجب أن يكون جزأ من عالم آخر وقد تبرهن ان وجود عالم آخر مع هذا العالم محال فى العلم الطبيعى وأقل ما يلزم عنه الخلاء أن كل عالم لا بد له من اسطقسات أربعة وجسم مستدير يدور حولها فمن أحب أن يقف على هذه فليضرب اليها بيده فى المواضع التى وجب ذكرها وذلك بعد الشروط التى يجب أن يتقدم وجودها فى الناظر نظرا برهانيا ثم ذكر الوجه الثانى فقال انه ان كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أكبر منه ولا أصغر فوجوده على ما هو عليه واجب لا ممكن والواجب مستغن عن علة فقولوا بما قاله الدهريون من نفى الصانع ونفى سبب هو مسبب الاسباب وليس هذا مذهبكم (قلت) الجواب عن هذا أما بحسب مذهب ابن سينا فقريب وذلك ان واجب الوجود عنده ضربان واجب الوجود لذاته وواجب الوجود بغيره والجواب فى هذا عندى أقرب وذلك انه يجب فى الاشياء الضرورية على هذا القول أن لا يكون لها فاعل ولا صانع مثال ذلك ان الآلة التى ينشر بها الخشب هى آلة مقدرة فى الكمية والكيفية والمادة أعنى انها لا يمكن أن تكون من غير حديد ولا يمكن أن تكون بغير شكل المنشار ولا يمكن أن يكون المنشار بأى قدر اتفق وليس أحد يقول ان المنشار هو واجب الوجود فانظر ما أخس هذه المغالطة ولو ارتفعت الضرورة عن كميات الاشياء

المصنوعة

ان لم يقم بالآخر لم يكن المركب منهما واحدا وحدة حقيقية بل يكون كالانسان الموضوع بجنب الحجر وهذا ضرورى وان قام به كان أحد جزأيه أعنى القائم بالآخر محتاجا لاحتياجه الى ذلك الآخر فلا يكون المركب منهما واجبا بل الواجب هو الجزء الآخر فقط وقد يناقش فى المقدمة القائلة بان أحد جزأيه ان لم يقم بالآخر لا يكون المركب منهما واحدا حقيقيا ويمنع ضروريته وبان أجزاءه ان كانت ممكنة يلزم الخلف والا فان كان كل منها واجبا يلزم تعدد الواجب وقد تبين بطلانه أو بعضها ٢٩ فهو الواجب والباقى معلول ويرد عليه ان تعدد الواجب لم يثبت بطلانه بما ذكروه من الدليل فلا يندفع الالزام عنهم بهذا الوجه (الوجه الثانى) ان كل جسم وان لم يلزم أن يوجد جسم آخر من نوعه باعتبار ماهيته اذ من الاجسام ما ليس له نوع متعدد الاشخاص كاجرام الافلاك فان حقيقة كل منها مخالفة لحقيقة الآخر لكن الامتدادات الجسمانية التى هى أجزاء الاجسام متشاركة فى الطبيعة النوعية لان الامتداد الجسمانى طبيعة نوعية محصلة وكل امتداد جسمانى يوجد شئ آخر من نوعه وكل ما يوجد شئ آخر من نوعه فهو معلول لان الطبيعة المتعددة فى الخارج تكون معلولة لان تعددها فى الخارج لا يكون لذاتها بل لغيرها وكل جسم معلول لان كون الجزء معلولا يستلزم كون الكل معلولا ولا شئ من المعلول بواجب الوجود (وجوابه) انا لا نسلم ان الامتداد الجسمانى طبيعة نوعية ولم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسمانى فى بعض الاجسام مخالفا بالحقيقة لسائر الامتدادات الجسمانية ومطلق الامتداد الجسمانى يكون جنسا أو عرضا عاما بالقياس اليها لا نوعا فانهم لم يذكروا والبيان كونه طبيعة نوعية شيأ يعتد به وما ذكره الشيخ من ان طبيعة الامتداد الجسمانى لجميع الاجسام طبيعة نوعية لان جسميته اذا خالفت جسمية أخرى كان ذلك لاجل أن هذه حارة وتلك باردة أو هذه لها طبيعة عنصرية وتلك لها طبيعة فلكية وهى أمور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية أمر موجود فى الخارج والطبيعة الفلكية موجود آخر قد

المصنوعة وكيفياتها وموادها كما تتوهمه الاشعرية فى المخلوقات مع الخالق لارتفعت الحكمة الموجودة فى الصانع وفى المخلوقات وكان يمكن أن يكون كل فاعل صانعا وكل مؤثر فى الموجودات خالقا وهذا كله ابطال للعقل والحكمة (قال أبو حامد) الثالث هو ان هذا الفاسد لا يعجز الخصم عن مقابلته بمثله ونقول انه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكنا بل وافق الوجود الامكان من غير زيادة ولا نقصان (فان قلتم) فقد انتقل القديم من العجز الى القدرة (قلنا) لا لان الوجود لم يكن ممكنا فلم يكن مقدورا فامتناع حصول ما ليس بممكن لا يدل على العجز وان قلتم انه كيف كان ممتنعا فصار ممكنا قلنا ولم يستحيل أن يكون ممتنعا فى حال ممكنا فى حال (فان قلتم) الاحوال متساوية (قيل لكم) والمقادير متساوية فكيف يكون مقدرا ممكنا كما أن الشئ اذا أخذ مع أحد الضدين امتنع اتصافه بالآخر واذا أخذ لا معه أمكن اتصافه بالآخر أو أكبر منه أو أصغر بمقدار ظفر غير ممتنعا فان لم يستحل هذا لم يستحل ذاك فهذه طريقة المقاومة والتحقيق فى الجواب ان ما ذكروه من تقدير الامكانات لا معنى له وانما المسلم ان الله تعالى قديم قادر لا يمتنع عليه الفعل أبدا لو أراده وليس فى هذا القدر ما يوجب اثبات زمان ممتد الا ان يضيف الوهم اليه بتسليمه أشياء أخر (قلت) حاصل هذا القول أن تقول الاشعرية للفلاسفة هذه المسئلة عندنا مستحيلة أعنى قول القائل ان العالم يمكن أن يكون أكبر أو أصغر وذلك أن هذا السؤال انما يتصور على مذهب من يرى ان الامكان يتقدم خروج الشئ الى الفعل أعنى وجود الشئ الممكن بل نقول ان الامكان وقع موقع الفعل على ما هو عليه من غير زيادة ولا نقصان (قلت) الا ان جحد تقدم الامكان للشئ الممكن جحد للضرورات بان الممكن يقابله الممتنع من غير وسط بينهما فان كان الشئ ليس ممكنا قبل وجوده فهو ممتنع ضرورة والممتنع انزاله موجودا كذب محال وأما انزال الممكن موجودا فهو كذب ممكن لا كذب مستحيل وقولهم ان الامكان مع الفعل كذب فان الامكان والفعل متناقضان لا يجتمعان فى آن واحد فهؤلاء يلزمهم أن لا يوجد امكان لا مع الفعل ولا قبله واللازم الصحيح للاشعرية فى القول ليس هو أن ينتقل القديم من العجز الى القدرة لانه لا يسمى عاجزا من لم يقدر على فعل الممتنع وانما اللازم الصحيح أن يكون الشئ انتقل من طبيعة الامتناع الى طبيعة الوجود وهذا مثل انقلاب الضرورى ممكنا وانزال شئ ما ممتنعا فى وقت ممكنا فى وقت لا يخرجه عن طبيعة الممكن فان هذه حال كل ممكن مثال ذلك أن كل ممكن فوجوده مستحيل فى حال وجود ضده فى موضوعه فاذا سلم الخصم ان شيأ ما ممتنع فى وقت ممكن فى وقت آخر فقد سلم ان الشئ من طبيعة الممكن المطلق لا من طبيعة الممتنع ويلزم هذا اذا فرض ان العالم كان ممتنعا قبل حدوثه دهرا لا نهاية له ان يكون اذا حدث انقلبت طبيعته من الاستحالة الى الامكان وهذه المسئلة غير التى كان الكلام فيها وقد قلنا ان الخروج من مسئلة الى مسئلة من فعل السفسطائيين وأما قوله والتحقيق فى الجواب ان ما ذكروه من تقدير الامكانات لا معنى له وانما المسلم ان الله تعالى قديم قادر لا يمتنع عليه الفعل أبدا لو أراده وليس فى هذا القدر ما يوجب اثبات زمان ممتد الا أن يضيف الوهم اليه بتسليمه أشياء أخر فانه ان كان ليس فى هذا الوضع ما يوجب سرمدية الزمان كما قال ففيه ما يوجب امكان وقوع العالم سرمديا وكذلك الزمان وذلك ان الله تعالى لم يزل قادرا على الفعل فليس ههنا ما يوجب امتناع مقارنة فعله على الدوام لوجوده بل لعل مقابل هذا هو الذى يدل على

انضاف هذه الطبيعة في الخارج الى الطبيعة الجسمية الممتازة عنها في الوجود بخلاف المقدار الذى هو في نفسه ليس شيأ محصلا مالم يتنوع بان يكون خطا أو سطحا اذ ليس المقدار موجودا والخطية موجودا آخر بل الخطية نفسها هى المقدارية المحمولة عليها فالجسمية مع كل شئ يفرض شئ متقرر هو جسمية فقط من غير زيادة وأما المقدار فليس مقدارا فقط بل لابد من فصول حتى يوجد ذاتا متقررة اما خطا أو سطحا أو جسما تعليميا وكل ما كان اختلافه بالخارجيات دون الفصول كان طبيعة نوعية فغير تام لانا لانسلم ان الجسمية مع كل شئ يفرض شئ متقرر هو جسمية فقط لم لا يجوز ان تكون الطبيعة الجسمية امرا مبهما كالمقدار لا يتصور وجودها الا بان ينضم اليها فصول مقومة لها وبعد تنوعها بها ينضم اليها امور خارجية عنها وما ذكره من الاختلافات بالامور الخارجية مسلم ولكن انحصار اختلافها فيه ممنوع وأيضا لم لا يجوز أن تكون طبائع مخالفة غير متشاركة في ذاتي ويكون امتياز بعضها عن بعض آخر بذواتها لا بالفصول والاختلاف بالخارجيات يكون تابعا لاختلاف حقائقها (فان قلت) هب ان ماذكر من الدليلين على انتفاء الجسمية عنه تعالى غير تام لكن البرهان قد دل على كون الواجب مقطعا لسلسلة الممكنات وعلة فاعلية لها والجسم لا يجوز أن يكون فاعلا لها لان الجسم وما يحل فيه من الاعراض انما يؤثر في قابل له وضع مخصوص بالنسبة اليه فان النار لا تسخن أى شئ اتفق بل ماكان ملاقيا لجرمها أو كان له وضع خاص بالنسبة اليها وكذلك الشمس لا تضيء فانه كل شئ بل ما كان مقابلا لجرمها وهذه المقدمة أعنى عدم تأثير الجسم وما يحل فيه الا في قابل له وضع بالنسبة اليه ضرورية وماذكر من الامثلة الجزئية انما هو للتنبيه عليها باستقراء الاجسام وأحوالها في تأثيراتها والمعلولات قبل وجودها لا وضع لها بالنسبة الى جسم يفرض فاعلا فيها اذ لا وجود لها لا وضع لها ضرورة فلا يكون الواجب جسما لان الواجب لابد وان يكون علة مستقلة لمعلول أول له

الامتناع وهذا الا يكون قادرا في وقت ويكون قادرا في وقت آخر ولا يقال فيه انه قادر الا في أوقات محدودة متناهية وهو موجود أزلى قديم فعادت المسئلة الى هل يجوز ان يكون العالم قديما أو محدثا أو لا يجوز ان يكون قديما أو لا يجوز ان يكون محدثا أو يجوز ان يكون محدثا ولا يجوز ان يكون قديما وان كان محدثا فهل يجوز ان يكون فعلا لفاعل أول أولا فان لم يكن في العقل امكان للوقوف على واحد من هذه المتقابلات فليرجع الى السماع ولا تعد هذه المسئلة من العقليات واذا قلنا ان الاول لا يجوز عليه ترك الفعل الافضل وفعل الادنى لانه نقص فأى نقص أعظم من أن يوضع فعل القديم متناهيا محدودا كفعل المحدث مع ان الفعل المحدود انما يتصور من الفاعل المحدود لا من الفاعل القديم الغير محدود الوجود والفعل فهذا كله كما ترى لا يخفى على من له أدنى بصر بالمعقولات فكيف يمتنع على القديم أن يكون قبل الفعل الصادر الآن فعل وقبل ذلك الفعل فعل ويمر ذلك في أذهاننا الى غير نهاية كما يستمر وجوده أعنى الفاعل الى غير نهاية فان من لا يساوق وجوده الزمان ولا يحيط به من طرفيه يلزم ضرورة أن يكون فعله لا يحيط به الزمان ولا يساوقه زمان محدود وذلك ان كل موجود فلا يتراخى فعله عن وجوده الا أن يكون ينقصه من وجوده شئ أعنى أن لا يكون على وجوده الكامل أو يكون من ذوى الاختيار فلا يتراخى فعله عن وجوده عن اختياره ومن يضع أن القديم لا يصدر عنه الا فعل حادث فقد وضع أن فعله بجهة ما مضطر وانه لا اختيار له من تلك الجهة في فعله (الدليل الثالث على قدم العالم) قال أبو حامد تمسكوا بان قالوا وجود العالم ممكن قبل وجوده اذ يستحيل أن يكون ممتنعا ثم يصير ممكنا وهذا الامكان لا أول له أى لم يزل ثابتا ولم يزل العالم ممكنا وجوده اذ لا حال من الاحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بانه ممتنع الوجود فاذا كان الامكان لم يزل فالممكن على وفق الامكان أيضا لم يزل فان معنى قولنا انه ممكن وجوده أنه ليس محالا وجوده فاذا كان ممكنا وجوده أبدا لم يكن محالا وجوده أبدا والا فان كان محالا وجوده أبدا بطل قولنا انه ممكن وجوده أبدا وان بطل قولنا انه ممكن وجوده أبدا بطل قولنا ان الامكان لم يزل وان بطل قولنا ان الامكان لم يزل صح قولنا ان الامكان له أول واذا صح أن له أولا كان قبل ذلك غير ممكن فيؤدى الى اثبات حال لم يكن العالم فيه ممكنا ولا كان الله تعالى عليه قادرا (قلت) أما من يسلم أن العالم كان قبل أن يوجد ممكنا امكانا لم يزل فانه يلزمه أن يكون العالم أزليا لان مالم يزل ممكنا ان وضع انه لم يزل موجودا لم يكن يلزم عن انزاله محال وما كان ممكنا أن يكون أزليا فواجب أن يكون أزليا لان الذى يمكن فيه أن يقبل الازلية لا يمكن فيه أن يكون فاسدا الا لو أمكن أن يعود الفاسد أزليا ولذلك ما يقول الحكيم ان الامكان في الامور الازلية هو ضرورى (قال أبو حامد) الاعتراض أن يقال العالم لم يزل ممكن الحدوث فلا جرم ما من وقت الا ويتصور احداثه فيه واذا قدر موجودا أبدا لم يكن حادثا لم يكن الواقع على وفق الامكان بل على خلافه وهذا كقولهم في المكان وهو ان تقدير العالم أكبر مما هو أو خلق جسم فوق العالم ممكن وكذا آخر فوق ذلك وهكذا الى غير نهاية ولا نهاية لامكان الزيادة ومع ذلك فوجود ملاء مطلق لا نهاية له غير ممكن وكذلك وجود لا يتنهى طرفه غير ممكن بل كما يقال ان الممكن جسم متناهى السطح ولكن لا تتعين مقاديره في الكبر والصغر وكذلك الممكن الحدوث ومبادى الوجود لا تتعين في التقدم والتأخر فاما كونه حادثا متعينا

من سلسلة الممكنات حتى ينقطع التسلسل به لما مر من البرهان (قلت) لا نسلم أن الجسم وما يحصل فيه من الأعراض لا يؤثر الا في قابل له وضع مخصوص بالنسبة اليه ودعوى الضرورة غير مسموعة وما ذكر من استقراء أحوال الاجسام في تأثيراتها تجربة ناقصة غير شاملة فلا يكون حجة على قاعدة كلية

﴿فصل في تعجيزهم عن القول بان المبدأ الاول يعلم غيره بنوع كلي﴾

وله فيه مسالك (الاول) انه تعالى مجرد عن المادة ولواحقها قائم بنفسه وكل مجرد كذلك يصح أن يكون معقولا وكل ما يصح أن يكون معقولا ولا يصح أن يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه أما انه تعالى مجرد عن المادة ولواحقها فلما ثبت من انه تعالى ليس بجسم ولا جسماني وأما ان كل مجرد كذلك يصح أن يكون معقولا فلان ذاته منزهة عن العوارض الجزئية اللاحقة للشيء بسبب المادة في الوجود الخارجي المقتضية للانقسام الى الاجزاء المتباينة في الوضع وهي المانعة من التعقل فاذا كان مجردا عنها لم يكن فيه مانع من كونه معقولا بل يكون في نفسه صالحا لان يعقل من غير احتياج الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل وأما ان كل ما يصح أن يكون معقولا يصح أن يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه فان كل ما يصح أن يكون معقولا يصح أن يكون معقولا مع غيره وكل ما يصح أن يكون معقولا مع غيره يصح أن يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه أما الصغرى فلان كل ما يصح أن يعقل فتعقله يمتنع أن ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراها من الامور العامة والحكم على شيء بشيء يقتضي تصورهما معا فاذن كل ما يصح أن يعقل يصح أن يعقل مع غيره في الجملة وأما الكبرى فلان كل ما يصح أن يكون معقولا مع غيره يصح أن يكون مقارنا لمعقول آخر لان الشيء اذا كان معقولا مع غيره كانا معا حالين في القوة العاقلة فيكون مقارنا له مقارنة أحد الحالين للآخر وكل ما يصح أن يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح أن يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه لان كل ما يصح أن يكون مقارنا لغيره فانه

فانه الممكن لا غير (قلت) اما من وضع ان قبل العالم امكانا واحدا بالعدد لم يزل فقد يلزمه ان يكون العالم أزليا وأما من وضع أن قبل العالم امكانات للعالم غير متناهية بالعدد كما وضع أبو حامد في الجواب فقد يلزمهم ان يكون قبل هذا العالم عالم وقبل العالم الثاني عالم ثالث ويمر ذلك الى غير نهاية كالحال في أشخاص الناس وخاصة اذا وضع فساد المتقدم شرطا في وجود المتأخر ومثال ذلك انه ان كان الله سبحانه قادرا على أن يخلق قبل هذا العالم عالما آخر وقبل ذلك الآخر آخر فقد لزم أن يمر الامر الى غير نهاية والا لزم أن يوصل الى عالم ليس يمكن أن يخلق قبله عالم آخر وذلك لا يقول به المتكلمون ولا تعطيه حججهم التي يحتجون بها على حدوث العالم واذا كان ممكنا أن يكون قبل هذا العالم عالم آخر الى غير نهاية فانزاله كذلك قد يظن به أنه ليس محالا لكن انزاله كذلك اذا فحص عنه فظهر انه محال لانه يلزم أن تكون طبيعة هذا العالم طبيعة الشخص الواحد الذي في هذا العالم الكائن الفاسد فيكون صدوره عن المبدا الاول بالنحو الذي صدر عنه الشخص وذلك بتوسط محرك أزلي وحركته أزلية فيكون هذا العالم جزأ من عالم آخر كالحال في الاشخاص الكائنة الفاسدة في هذا العالم فبالاضطرار اما ينتهي الامر الى عالم أزلي بالشخص أو يتسلسل واذا وجب قطع التسلسل فقطعه بهذا العالم أولى أعني بانزاله واحدا بالعدد أزليا ودليل رابع لهم وهو انهم قالوا كل حادث فالمادة التي فيه تسبقه اذ لا يستغني الحادث عن مادة فلا تكون المادة حادثة وانما الحادث الصور والاعراض الى قوله فلم تكن المادة الاولى حادثة بحال (قلت) حاصل هذا القول ان كل حادث فهو ممكن قبل حدوثه فان الامكان يستدعي شيأ يقوم به وهو المحل القابل للشيء الممكن وذلك ان الامكان الذي من قبل القابل ليس ينبغي أن يعتقد فيه انه الامكان الذي من قبل الفاعل وذلك ان قولنا في زيد انه يمكن أن يفعل كذا غيره قولنا في المفعول انه يمكن ولذلك يشترط في امكان الفاعل امكان القابل اذا كان الفاعل الذي لا يمكن ان يفعل ممتنعا فاذا لم يمكن أن يكون الامكان المتقدم على الحادث غير موضوع أصلا ولا أمكن أن يكون الفاعل هو الموضوع ولا الممكن لان الممكن اذا حصل بالفعل ارتفع الامكان فلم يبق الا ان يكون الحامل للامكان هو الشيء القابل للممكن وهو المادة والمادة لا تتكون بما هي مادة لانها تحتاج الى مادة ويمر الامر الى غير نهاية بل ان كانت مادة متكونة فمن جهة ما هي مركبة من مادة وصورة وكل متكون فانما يتكون من شيء ما فاما أن يمر ذلك الى غير نهاية على استقامة في مادة غير متناهية وذلك مستحيل وان قدرنا محركا أزليا لانه لا يوجد شيء بالفعل غير متناه واما أن تكون الصور تتعاقب على موضوع غير كائن ولا فاسد ويكون تعاقبها أزليا ودورا فان كان ذلك كذلك وجب ان تكون ههنا حركة أزلية تفيد هذا التعاقب الذي في الكائنات الفاسدات الازلية وذلك انه يظهر أن كون كل واحد من المتكونات هو فساد للآخر وفساده هو كون لغيره والا يتكون شيء من غير شيء فان معنى التكون هو انقلاب الشيء وتغيره مما هو بالقوة الى الفعل ولذلك فليس يمكن أن يكون عدم الشيء هو الذي يتحول وجودا ولا هو الشيء الذي يوصف بالكون أعني الذي نقول فيه انه يتكون فبقي أن لا يكون ههنا شيء حامل للصور المتضادة وهي التي تتعاقب الصور عليها (قال أبو حامد) الاعتراض أن يقال الامكان الى قوله المادة (قلت) أما ان الامكان يستدعي مادة موجودة فذلك بين فان سائر المعقولات الصادقة لا بد أن تستدعي أمرا

اذا وجد فى الخارج وهو قائم بذاته يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لا تتوقف على المقارنة فى العقل اذ هى استعداد المقارنة المطلقة واستعداد المقارنة المطلقة متقدم على المقارنة المطلقة وهى متقدمة على المقارنة فى العقل لان الاعم متقدم على الاخص والمتقدم على المتقدم على الشئ متقدم على ذلك الشئ فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة فى العقل فلو توقفت هى عليها يلزم الدور واذن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة فى العقل فاذا وجد فى الخارج وهو قائم بذاته تكون صحة المقارنة المطلقة ثابتة له وهى حينئذ لا تمكن الا بان يحصل فيه المعقول حصول الحال فى المحل وذلك لانه اذا كان قائم الذات امتنع أن تكون مقارنته الغير لحلوله فيه وحلولهما فى ثالث والمقارنة تنحصر فى هذه الثلاثة فاذا امتنع اثنتان منها تعين أن تكون الصحة بالنسبة الى الثالثة وهى صحة مقارنته للمعقول الآخر مقارنة المحل للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد فى الخارج وكان مجردا قائما بنفسه يصح أن يقارنه معقول آخر مقارنة الحال للمحل وكل ما كان كذلك يصح أن يكون عاقلا لذلك الغير اذ لا معنى لتعقل ذلك الغير الا مقارنة ذلك الغير للوجود المجرد القائم بالذات مقارنة الحال للمحل فكل مجرد يصح أن يكون عاقلا لغيره واذا صح أن يكون عاقلا له كان عقله له حاصلا بالفعل لان التغير والحدوث من توابع المادة كما عرفت (وجوابه) انا لا نسلم ان كل مجرد يصح أن يكون معقولا وما ذكر ابيانه من انه لا مانع من التعقل الا المادة ولواحقها وهى منفية عن المجرد فى وهى محل المنع ولم لا يجوز أن يكون للتعقل مانع آخر سوى العوارض الجزئية اللاحقة بسبب المادة وما الدليل على انحصار المانع فيها ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان كل ما يصح أن يكون معقولا مع غيره يصح أن يكون عاقلا اذا كان قائما بنفسه وما ذكر فى بيانه غير تام لان انتفاء توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة فى العقل لا يستلزم صحة كونه مقارنا لغيره اذا وجد فى الخارج قائما بذاته لجواز أن يكون

موجودا خارج النفس اذا كان الصادق كما قيل فى حده انه الذى يوجد فى النفس على ما هو عليه خارج النفس فلا بد فى قولنا فى الشئ انه ممكن ان يستدعى هذا الفهم شيأ يوجد فيه هذا الامكان وأما الاستدلال على انه لا يستدعى الامكان موجودا يستند اليه بدليل أن الممتنع لا يستدعى موجودا يستند اليه فقول سفسطائى وذلك أن الممتنع يستدعى موضوعا مثل ما يستدعى الامكان وذلك بين لان الممتنع هو مقابل الممكن والاضداد المتقابلة تقتضى ولا بد موضوعا فان الامتناع الذى هو سلب الامكان فان كان الامكان يستدعى موضوعا فان الامتناع الذى هو سلب ذلك الامكان يقتضى موضوعا أيضا مثل قولنا ان وجود الخلاء ممتنع بان وجود الابعاد مفارقة ممتنع خارج الاجسام الطبيعية أو داخلها ونقول ان الضدين ممتنع وجودهما فى موضوع واحد ونقول انه ممتنع ان يوجد الاثنان واحدا ومعنى ذلك فى الوجود وهذا كله بين بنفسه فلا معنى لاعتبار هذه المغالطة التى أتى بها ههنا (قال أبو حامد) والثانى أن السواد والبياض الى قوله اليه الامكان (قلت) هذه مغالطة فان الممكن يقال على القابل وعلى المقبول والذى يقال على الموضوع يقابله الممتنع والذى يقال على المقبول يقابله الضرورى والذى يتصف بالامكان الذى يقابله الممتنع ليس هو الذى يخرج من الامكان الى الفعل من جهة ما يخرج الى الفعل لانه اذا خرج ارتفع عنه الامكان وانما يتصف بالامكان من جهة ما بالقوة والحامل لهذا الامكان هو الموضوع الذى ينتقل من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل وذلك بين من حد الممكن فان الممكن هو المعدوم الذى يتهيأ أن يوجد وان لا يوجد وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكنا من جهة ما هو معدوم ولا جهة ما هو موجود بالفعل وانما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة ولهذا قالت المعتزلة ان المعدوم هو ذات ما وذلك أن العدم يضاد الوجود وكل واحد منهما يخلف صاحبه فاذا ارتفع عدم شئ ما خلفه وجوده واذا ارتفع وجوده خلفه عدمه ولما كان نفس العدم ليس يمكن فيه ان ينقلب وجودا ولا نفس الوجود ان ينقلب عدما وجب أن يكون القابل لهما شيأ ثالثا غيرهما وهو الذى يتصف بالامكان والتكون والانتقال من صفة العدم الى صفة الوجود فان العدم لا يتصف بالتكون والتغير والانتقال من العدم الى الوجود كالحال فى انتقال الاضداد بعضها الى بعض أعنى انه يجب أن يكون لها موضوع تتعاقب عليه الا أنه فى التغير الذى فى سائر الاعراض بالفعل وهو فى الجوهر بالقوة ولسنا نقدر أيضا ان نجعل هذا الموصوف بالامكان والتغير الشئ الذى بالفعل أعنى الذى منه التكون من جهة ما هو بالفعل لان ذلك أيضا يذهب والذى منه التكون يجب أن يكون جزأ من المتكون فاذن ههنا موضوع ضرورة وهو القابل للامكان وهو الحامل للتكون والتغير وهو الذى يقال فيه انه تكون وتغير وانتقل العدم الى الوجود ولسنا نقدر أيضا ان نجعل هذا من طبيعة الشئ الخارج الى الفعل أعنى من طبيعة الموجود بالفعل لانه لو كان ذلك كذلك لم يتكون الموجود وذلك أن التكون هو من معدوم لا من موجود فهذه الطبيعة اتفق الفلاسفة والمعتزلة على اثباتها الا ان الفلاسفة قالوا انها لا تتعرى من الصورة الموجودة بالفعل أعنى لا تتعرى من الوجود وانما تنتقل من وجود الى وجود كانتقال النطفة مثلا الى الدم وانتقال الدم الى الاعضاء التى للجنين وذلك انها لو تعرت من الوجود لكانت موجودة بذاتها ولو كانت موجودة بذاتها لما كان منها كون فهذه الطبيعة عندهم هى التى يسمونها بالهيولى

وجوده العقلى شرطا لصحة المقارنة فان ماهية المجرد وان كانت متحدة فى الذهن والخارج الا ان الوجود الذهنى والخارجى مختلفان فيجوز أن يكون الوجود الذهنى شرطا لصحة المقارنة فلا تصح المقارنة بينهما الا اذا كان المجرد موجودا فى الخارج كانهما بذاته لانتفاء شرطها (فان قلت) لو كان الوجود العقلى شرطا لصحة المقارنة المطلقة لزم الدور وايضا لان كل ما هو شرط لصحة المقارنة فهو شرط لوجودها فلو كان الوجود العقلى شرطا لصحة المقارنة المطلقة كان شرطا لوجودها أيضا والوجود العقلى أخص من مطلق

المقارنة اذ هو مقارنة المعقول للعاقل واشتراط الاعم بالشئ يستلزم اشتراط الاخص به فيكون الوجود العقلى الذى هو المقارنة المخصوصة مشروطا بنفسه واذا لم يجز كون وجود المجرد فى العقل شرطا لصحة المقارنة المطلقة بينه وبين غيره جازت المقارنة اذا كان المجرد موجودا فى الخارج (قلت) ليس المراد بكون الوجود العقلى شرطا لصحة المقارنة المطلقة أن يكون الوجود العقلى شرطا لكل ما يطلق عليه المقارنة بالنسبة الى المجرد سواء كانت تلك المقارنة مع العاقل أو المعقول حتى يرد ماذكر بل المراد ان المقارنة المطلقة بين المجرد والمعقول الآخر الذى اجتمع معه فى العاقل مشروطة بوجود المجرد فى العقل ولا يلزم من اشتراط المقارنة المطلقة من المجرد والمعقول المذكور بوجود المجرد فى العقل اشتراط المقارنة بين المجرد والعاقل بذلك حتى يلزم اشتراط الشئ بنفسه وايضا لو صح ماذكر لامكن صيرورة الجوهر عرضا لقيام ماذكر من الدليل فيها بان يقال اذا تعقلنا ماهية الجوهر فلا شك فى حصول ماهيته فى العقل فتكون ماهيته الموجودة بالوجود العقلى قائمة بالموضوع لا جائز أن يكون وجوده العقلى شرطا لوجوده فى الموضوع لان وجوده العقلى نفس وجوده فى الموضوع فيصح الحصول فى الموضوع للماهية مطلقا فيصح على الذات الخارجية الجوهرية أن تنطبع بعد كونها قائمة بنفسها فى محل هو الذهن فيصح انقلابها من الجوهرية الى العرضية والتحقيق .

وهى علة الكون والفساد وكل موجود يتعرى من هذه الطبيعة فهو عندهم غير كائن ولا فاسد (قال أبو حامد) والثالث أن نفوس الآدميين الى قوله هذا الاشكال (قلت) لا أعلم أحدا من الحكماء قال ان النفس حادثة حدوثا حقيقيا ثم قال انها باقية الا ما حكاه عن ابن سينا وانما الجميع على ان حدوثها هو اضافى وهو اتصالها بالامكانات الجسمية القابلة لذلك الاتصال كالامكانات التى فى المرايا لاتصال شعاع الشمس بها وهذا الامكان عندهم ليس هو من طبيعة امكان الصور الحادثة الفاسدة بل هو امكان على نحو ما يزعمون أن البرهان أدى اليه وان الحامل لهذا الامكان طبيعة غير طبيعة الهيولى ولا يوقف على مذاهبهم فى هذه الاشياء الا من نظر فى كتبهم على الشروط التى وضعوها مع فطرة فائقة ومعلم عارف فتعرض أبى حامد الى مثل هذه الاشياء على هذا النحو من التعرض لا يليق بمثله فانه لا يخلو من احد أمرين اما انه فهم هذه الاشياء على حقائقها فساقها ههنا على غير حقائقها وذلك من فعل الاشرار واما انه لم يفهمها على حقيقتها فتعرض الى القول فيما لم يحط به علما وذلك من فعل الجهال والرجل يجل عندنا عن هذين الوصفين ولكن لا بد للجواد من كبوة فكبوة أبى حامد هى وضعه هذا الكتاب ولعله اضطر الى ذلك من أجل زمانه ومكانه (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل رد الامكان الى قوله بهذا الطريق (قلت) ما اورده فى هذا الفصل هو كلام غير صحيح وانت تتبين ذلك مما ذكرنا من تفهيم طبيعة الممكن (ثم قال أبو حامد) معاندا للحكماء والجواب ان رد الامكان الى قوله ما ذكرناه (قلت) هذا كلام سفسطائى لان الامكان هو كلى له جزئيات موجودة خارج الذهن كسائر الكليات وليس العلم علما للمعنى الكلى ولكنه علم للجزئيات بنحو كلى يفعله الذهن فى الكليات عندما يجرد منها الطبيعة الواحدة المشتركة التى انقسمت فى المواد فالكلى ليست طبيعته طبيعة الاشياء التى هو لها كلى وهو فى هذا القول غالط فاخذ ان طبيعة الامكان هى طبيعة الكلى دون أن يكون هنالك جزئيات يستند اليها هذا الكلى أعنى الامكان الكلى والكلى ليس بمعلوم بل به تعلم الاشياء وهو شئ موجود فى طبيعة الاشياء المعلومة بالقوة ولولا ذلك لكان ادراكه للجزئيات من جهة ما هى كليات ادراكا كاذبا وانما يكون ذلك كذلك لو كانت الطبيعة المعلومة جزئية بالذات لا بالعرض والامر بالعكس أعنى انها جزئية بالعرض كلية بالذات ولذلك متى لم يدركها العقل من جهة ما هى كلية غلط فيها وحكم عليها باحكام كاذبة فاذا جرد تلك الطبائع التى فى الجزئيات من المواد وصيرها كلية أمكن أن يحكم عليها حكما صادقا والا اختلف عليه الطبائع والممكن هو واحد من هذه الطبائع وايضا فان قول الفلاسفة ان الكليات موجودة فى الاذهان لا فى الاعيان انما يريدون انها موجودة بالفعل فى الاذهان لا فى الاعيان وليس يريدون انها ليست موجودة أصلا فى الاعيان بل يريدون انها موجودة بالقوة غير موجودة بالفعل ولو كانت غير موجودة أصلا لكانت كاذبة واذا كانت خارج الاذهان موجودة بالقوة وكان الممكن خارج النفس بالقوة فاذن من هذه الجهة تشبه طبيعتها طبيعة الممكن ومنها رام أن يغالط لانه شبه الامكان بالكليات لكونهما يجتمعان فى الوجود الذى بالقوة ثم وضع أن الفلاسفة يقولون انه ليس للكليات خارج النفس وجود أصلا فانتج ان الامكان ليس له وجود خارج النفس فما أقبح هذه المغالطة واخبثها (قال أبو حامد) واما قولهم لو قدر عدم العقلاء الى قوله تناقض كلامهم (قلت) الذى يظهر من هذا القول سخافته وتناقضه وذلك

أن الوجود على قسمين قسم تترتب عليه الآثار ويظهر منه الأحكام وهذا الوجود يسمى وجودا خارجيا وعينيا وأصيلا وقسم لا يترتب عليه ما ذكر من الآثار والأحكام وهو يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير أصيل وهما متمايزان بالحقيقة والوجود الظلي لكونه لا يحصل الا في المدرك يستلزم المقارنة المخصوصة أعني مقارنة الحال للمحل لا أنه نفس تلك المقارنة أو نوع مندرج تحتها اندراج النوع في الجنس بل المقارنة لازمة خارجية له فلا يلزم من اشتراط المقارنة به اشتراط الشيء بنفسه فان العرض المختص بشيء مشروط بذلك الشيء دونه ولو سلم انه لا يجوز أن يكون وجوده العقلي شرطا لصحة المقارنة المطلقة لكن لا يلزم من عدم توقف صحة المقارنة المطلقة على الوجود الذهني صحتها بدونه لجواز أن لا تتوقف عليه ولا تنفك عنه فان العلة غير مشروطة بالمعلول ولا متوقفة عليه مع أنها لا تنفك عنه أصلا والشيخ بعد ما أورد الاعتراض على الحجة المذكورة بانه يجوز أن يمكن مقارنة المجرد للمعقول عند كون ذلك المجرد في العقل ولا يمكن عند حصوله في الخارج لانتفاء شرط أو وجود مانع (أجاب) بان استعداد مقارنة المجرد للمعقول ان كان لازما لماهية المجرد مطلقا سواء كانت في الذهن أو في الخارج سقط الشك بالكلية اذ يمكن حينئذ مقارنة المجرد للمعقول اذا كان ذلك المجرد في الخارج وان لم يكن لازما لها مطلقا بل انما يحصل لها استعداد المقارنة عند حصولها في القوة العاقلة وحينئذ اما أن يكون حصول الاستعداد مع المقارنة أو بعدها أو قبلها والاولان باطلان لوجوب تقدم استعداد الشيء على حصوله فانه يمتنع أن يحصل صفة لشيء و يكون استعداد حصولها معها وامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها فتعين الثالث وهو أن يكون استعداد مقارنة المجرد للمعقول عند كون ذلك المجرد في العقل قبل المقارنة فيكون الاستعداد لنفس ماهية المجرد لان ماهية المجرد عند كونها في العقل قبل المقارنة معقولة والماهية المعقولة مجردة عن جميع اللواحق

ان قالوا ان أقنع ما أمكن فيما بقناؤه على مقدمتين احداهما انه بين ان الامكان منه جزئي خارج النفس وكلي وهو معقول تلك الجزئيات فهو قول غير صحيح وان قالوا ان طبيعة الجزئيات خارج النفس من الممكنات هي طبيعة الكلي الذي في الذهن فليس لطبيعة الجزئي ولا الكلي حتى يكون طبيعة الجزئي هي طبيعة الكلي وهذا كله مضافات وكيف ما كان فان الكلي له وجود ما خارج النفس (قال أبو حامد) وأما العذر عن الامتناع الى قوله في ذاته (قلت) هذا كله كلام ساقط فانه لا شك ان قضايا العقل انما هي حكم له على طبائع الاشياء خارج النفس فلو لم يكن خارج النفس لا ممكن ولا ممتنع لكان قضاء العقل بذلك كلا قضاء ولو لم يكن فرق بين العقل والوهم لما كان وجود النظير لله سبحانه وتعالى ممتنع الوجود في الوجود كما انه وجوده واجب الوجود في الوجود فلا معنى لتكثير الكلام في هذه المسئلة (قال أبو حامد) ثم العذر باطل الى قوله في الموضعين (قلت) يريد أنهم يلزمهم ان وضعوا الامكان بحدوث النفس غير منطبع في المادة أن يكون الامكان الذي في القابل كالامكان الذي في الفاعل لان يصدر عنه الفعل فستوي الامكانات وذلك شيء شنيع وذلك أن على هذا الوضع تأتي النفس كأنها تدبر البدن من خارج كما يدبر الصانع المصنوع فلا تكون النفس في البدن كما لا يكون الصانع هيئة في المصنوع (والجواب) أنه لا يمتنع أن يوجد من الكمالات التي تجري مجرى الهيئات ما يفارق محله مثل الملاح في السفينة والصانع مع الآلة التي يفعل بها فان كان البدن كالآلة للنفس فهي هيئة مفارقة وليس الامكان الذي في الآلة كالامكان الذي في الفاعل بل توجد الآلة في الحالتين جميعا أعني الامكان الذي في المنفعل والامكان الذي في الفاعل ومن جهة انها متحركة يوجد فيها الامكان الذي في القابل فليس يلزمهم من وضع النفس مفارقة أن يوضع الامكان الذي في القابل هو بعينه الامكان الذي في الفاعل وأيضا الامكان الذي في الفاعل عند الفلاسفة ليس حكما عقليا فقط بل حكم على شيء خارج النفس فلا منفعة للمعاندة بتشبيه أحد الامكانين بالآخر ولما شعر أبو حامد ان هذه الأقاويل كلها انما تفيد شكوكا وحيرة عند من لا يقدر على حلها وهو من فعل الشرار السفسطائيين (قال) فان قيل فقد عولتم الى قوله بالهدم (قلت) أما مقابلات الاشكالات بالاشكالات فليس يقتضي هدما وانما يقتضي حيرة وشكوكا عند من عارض اشكالا باشكال ولم يبن عنده أحد الاشكالين وبطلان الاشكال الذي يقابله وأكثر الأقاويل التي عاندهم بها هذا الرجل هي شكوك تعرض عند ضرب أقاويلهم بعضها ببعض وتشبيه المختلفات منها ببعض وتلك معاندة غير تامة والمعاندة التامة انما هي التي تقتضي ابطال مذهبهم بحسب الامر في نفسه لا بحسب قول القائل به مثل قوله انه يمكن لخصومهم أن يدعوا ان الامكان حكم ذهني مثل دعواهم ذلك في الكلي فانه لو سلم صحة الشبه بينهما لم يلزم عن ذلك ابطال كون الامكان قضية مستندة الى الوجود وانما كان يلزم عنه أحد الامرين اما ابطال كون الكلي في الذهن فقط واما كون الامكان في الذهن فقط وقد كان واجبا عليه أن يبتدئ بتقرير الحق قبل أن يبتدئ بما يوجب حيرة الناظرين وتشككهم لئلا يموت الناظر قبل أن يقف على ذلك الكتاب أو يموت هو قبل وضعه وهذا الكتاب لم يصل الينا بعد ولعله لم يؤلفه وقوله انه ليس يقصد في هذا الكتاب نصرة مذهب مخصوص انما قاله لئلا يظن به انه يقصد نصرة مذهب الاشعرية والظاهر

الغريبة فلا يكون هناك شئ غير الماهية يفيد الاستعداد وفيه نظر ظاهر لان الماهية المعقولة وان كانت مجردة عن اللواحق الخارجية الا انها غير مجردة عن اللواحق مطلقا فانه لا شك في كونها ملحوقة للوجود الذهني فيجوز أن يكون ذلك شرطا للاستعداد فلا يحصل الاستعداد عند كونها في الخارج (هذا) ثم ان هذه الحجة أعني المسلك الاول لاثبات كون المبدأ الاول عالما بغيره على تقدير صحته ينتج أن الواجب لذاته يعقل الاشياء بحصول صورها فيه وهذه النتيجة باطلة عند جمهور الفلاسفة فما هو نتيجة هذه الحجة يمنعون صحتها او يعترفون بفسادها وما يزعمون اثباته بها فهي غير منتجة له الا أن كلام الشيخ في كتاب الاشارات يدل على أن علمه تعالى بالاشياء بحصول صورها فيه فهذه الحجة على تقدير تمامها لا تصلح من الفلاسفة الا له (وقد يجاب عن هذا المسلك بوجوه أخر غير ماذكرنا) كمنع صحة التعقل بصحة المقارنة وغير ذلك الا أن استيعاب الكلام في ذلك بعد حصول الغرض مما لا يليق بالكتب المبنية على الاختصار (المسلك الثاني) انه تعالى مجرد قائم بذاته وكل مجرد قائم بذاته فان ذاته المجردة القائمة بذاته حاضرة له غير غائبة عنه وكل ما كان ذاته المجردة القائمة بذاته حاضرة له لا بد أن يعقل ذاته لان التعقل ليس الا حضور الماهية المجردة للامر المجرد القائم بذاته فثبت أنه تعالى لا بد أن يعقل ذاته وذاته علة لما عداه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون عالما بغيره من المعلولات وقد يقرر بوجه آخر وهو انه اذا علم ذاته وذاته مبدأ لغيره لا بد وان يعلم ان ذاته مبدأ لغيره ومتى علم ان ذاته مبدأ لغيره فلا بد وان يعلم غيره لان العلم باضافة امر الى آخر يستلزم العلم بكل واحد من المتضايفين ثم اذا علم ذلك الغير لا بد وان يعلم معلول ذلك الغير وقد ثبت ان ما عدا واجب الوجود فانه يستند اليه وتنتهي سلسلة علله بالآخرة اليه فاذن يلزم من علمه تعالى بذاته علمه بكل ما عداه (واجيب عنه بوجوه الاول) انا لا نسلم ان كل مجرد قائم بذاته فان ذاته المجردة القائمة بذاته حاضرة له فان الحضور نسبة لا تتحقق الا بين المتغايرين واذ لا تغاير بين الشئ ونفسه فلا اضافة

من الكتب المنسوبة اليه انه راجع في العلوم الالهية الى مذهب الفلاسفة ومن أثبتها في ذلك وأصحها ثبوتا له كتابه المسمى بمشكاة الأنوار (المسئلة الثانية في ابطال مذهبهم في أبدية العالم والزمان والحركة قال أبو حامد) اعلم ان هذه المسئلة فرع الاولى الى قوله بالمعقول (قلت) أما قوله انما يلزم عن دليلهم الاول من أزلية العالم فيما مضى يلزم عنه فيما يستقبل فصحيح وكذلك دليلهم الثاني وأما قوله انه ليس يلزم في الدليل الثالث في المستقبل مثل ما يلزم في الماضي على رأيهم فانا نخيل ان يكون العالم ازليا فيما مضى ولسنا نخيل أن يكون أزليا فيما يستقبل الا أبو الهذيل العلاف فانه يرى أن كون العالم ازليا من الطرفين محال وليس كما قال لانه اذا سلم لهم ان العالم لم يزل امكانه وان امكانه يلحقه حالة ممتدة معه بقدر بهاذلك الامكان كما يلحق الموجود الممكن اذا خرج الى الفعل تلك الحال وكان يظهر من هذا الامتداد أنه ليس له أول صح لهم ان الزمان ليس له أول اذ ليس هذا الامتداد شيأ الا الزمان وتسميته من سماه دهرا لا معنى لها واذ كان الزمان مفارقا للامكان والامكان مفارقا للوجود المتحرك فالوجود المتحرك لا أول له وأما قولهم ان كل ما وجد في الماضي فله أول فقضية باطلة لان الاول يوجد في الماضي أزليا كما يوجد في المستقبل وأما تفريقهم في ذلك بين الاول وفعله فدعوى تحتاج الى برهان لكن وجود ما وقع في الماضي مما ليس بازلي غير وجود ما وقع في الماضي من الأزلي وذلك ان ما يقع في الماضي من غير الأزلي هو متناه من الطرفين اعني ان له ابتداء وانقضاء وأما ما وقع في الماضي من الأزلي فليس له ابتداء ولا انقضاء ولذلك كانت الفلاسفة لا يضعون للحركة الدورية ابتداء فليس يلزمهم أن يكون لها انقضاء لانهم لا يضعون وجودها في الماضي وجود الكائن الفاسد ومن سلم منهم ذلك فقد تناقض ولذلك كانت هذه القضية صحيحة ان كل ما له ابتداء فله انقضاء وأما أن يكون شئ له ابتداء وليس له انقضاء فلا يصح الا لو انقلب الممكن أزليا الا ان كل ما له ابتداء فهو ممكن وأما أن يكون شئ ممكن أن يقبل الفساد ويقبل الأزلية فشئ غير معروف وهو مما يجب أن يفحص عنه وقد فحص عنه الاوائل وأبو الهذيل موافق للفلاسفة في ان كل محدث فاسد واشدّ التزاما للاصل القول بالحدوث وأما من فرق بين الماضي والمستقبل بأن ما كان في الماضي قد دخل كله في الوجود وما في المستقبل فلا يدخل كله في الوجود وانما يدخل فيه شيأ فشيأ فكلام مموه وذلك ان ما دخل في الماضي بالحقيقة وقد دخل في الزمان وما دخل في الزمان فالزمان يفضل عليه بطرفيه وله كل وهو متناه ضرورة وأما ما لم يدخل في الماضي كدخول الحادث فلم يدخل في الماضي الا باشتراك الاسم بل هو مع الماضي ممتد الى غير نهاية وليس له كل وما لا كل له فلا جزء له وذلك ان الزمان ان لم يوجد له مبدأ اول حادث في الماضي لان كل مبدأ حادث هو حاضر فكل حاضر قبله ماض فما يوجد مساوقا للزمان والزمان مساوق له فقد يلزم أن يكون غير متناه وان لا يدخل منه في الوجود الماضي الا اجزاؤه التي يحصرها الزمان من طرفيه كما لا يدخل في الوجود المتحرك في الحقيقة الا الآن ولا من الحركة الا كون المتحرك على العظم الذي يتحرك عليه في الآن الذي هو سيال فانه كما ان الموجود الذي لم يزل فيما مضى لسنا نقول ان ما سلف من وجوده قد دخل الآن في الوجود لانه لو كان ذلك كذلك لكان وجوده له مبدأ ولكان الزمان يحصره من طرفيه كذلك نقول فيما كان مع الزمان لا فيه فالدورات الماضية انما دخل منها في الوجود الوهمي ما حصره منها الزمان وأما التي

ورد بان التغاير الاعتباري يكفي في تحقق النسبة وذات المجرد باعتبار صلاحيتها المعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفيها وقد يقال التغاير الاعتباري انما يكفي في تحقق النسبة بحسب الاعتبار لا بحسب نفس الامر فلا يثبت كونه عالما بذاته في نفس الامر بل بحسب الاعتبار فقط والمقصود هو الاول فليتأمل (وثانيها) انا لا نسلم ان كل ما كان ذاته المجردة القائمة بذاته حاضرة له ٣٦ لابد وأن يعقل ذاته قولهم لان التعقل ليس الا حضور الماهية المجردة للامر المجرد القائم بنفسه ممنوع ولم لا يجوز أن يكون التعقل عبارة عن حالة نسبية تحصل في حق بعض دون بعض المجردات (وثالثها) انا لا نسلم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان أريد ان العلم بالعلة من حيث ذاتها المخصوصة يوجب العلم بالمعلول كما هو الظاهر من التقرير الاول اذ لا دليل عليه يعتد به وان أريد ان العلم بالعلة من حيث انه مبدأ وعلة للمعلول موجب للعلم بالمعلول فذلك لا شك في بطلانه لان العلم بكونه مبدأ للمعلول موقوف على العلم بالمعلول ضرورة توقف معرفة الاضافة على معرفة المضافين فامتنع أن يكون موجبا له وان أريد ان العلم بالعلة من حيث انه علة للمعلول مستلزم للعلم بالمعلول وان لم يكن موجبا له كما هو ظاهر التقرير الثاني فللخصم أن يمنع كون المبدأ عالما بذاته من حيث انه علة للمعلول فان المبدئية والعلية أمر اضافي ولا شك انه مغاير لنفس ذاته المخصوصة ولم قلتم انه لابد من تعقله لذلك الامر الاضافي حتى يلزمه أن يكون عاقلا لغيره من المعلولات فلابد لهم من الدلالة على ذلك

هي مع الزمان فلم تدخل بعد في الوجود الماضي ما لم يزل موجودا اذا كان لا يحصره الزمان واذا تصور موجود أزلي أفعاله غير متأخرة عنه على ما هو شأن كل موجود تم وجوده أن يكون بهذه الصفة فانه ان كان أزليا ولم يدخل في الزمان الماضي فانه يلزم ضرورة أن لا تدخل أفعاله في الزمان الماضي لانها لو دخلت لكانت متناهية فكان ذلك الموجود الأزلي لم يزل عادما بالفعل وما لم يزل عادما بالفعل فهو ضرورة ممتنع والأليق بالموجود الذي لا يدخل وجوده في الزمان ولا يحصره الزمان أن تكون أفعاله كذلك لانه لا فرق بين وجود الموجود وأفعاله فان كانت حركات الاجرام السماوية وما يلزم عنها أفعالا لموجود أزلي غير داخل وجوده في الزمان الماضي فواجب أن تكون أفعاله غير داخلة في الزمان الماضي وليس كل ما نقول به انه لم يدخل يجوز أن يقال فيه قد دخل في الزمان الماضي ولا انه قد انقضى لان ما له نهاية فله مبدأ وأيضا فان قولنا فيه لم يزل هو نفي لدخوله في الزمان الماضي ولان ما يكون له مبدأ الذي نضع أنه قد دخل في الزمان الماضي نضع له مبدأ فهو مصادرة على المطلوب فاذن ليس يصح ان ما لم يزل مع الوجود الأزلي فقد دخل في الوجود الا لو دخل الموجود الازلي في الوجود بدخوله في الزمان الماضي فاذن قولنا كل ما مضى فقد دخل في الوجود يفهم منه معنيان (أحدهما) أن كل ما دخل في الزمان الماضي فقد دخل في الوجود وهو صحيح وأما ما مضى مقارنا للوجود الذي لم يزل أي لا ينفك عنه فليس يصح أن نقول قد دخل في الوجود لان قولنا فيه قد دخل ضد لقولنا انه مفارق للوجود الأزلي ولا فرق في هذا بين الفعل والوجود أعني من سلم امكان وجود موجود لم يزل فيما مضى فقد ينبغي أن يسلم ان ههنا أفعالا لم تزل قبل فيما مضى وانه ليس يلزم أن تكون أفعاله ولابد قد دخلت في الوجود كما ليس يلزم في استمرار ذاته فيما مضى أن يكون قد دخل في الوجود وهذا كله بين كما ترى وبهذا الموجود الاول يمكن أن توجد أفعال لم تزل ولا تزال ولو امتنع ذلك في الفعل لامتنع في الموجود اذ كل موجود ففعله مقارن له في الوجود فهؤلاء القوم جعلوا امتناع الفعل عليه أزليا ووجوده أزليا وذلك غاية الخطأ لكن اطلاق اسم الحدوث على العالم كما أطلقه الشرع أخص به من اطلاق الاشعرية لان الفعل بما هو فعل فهو محدث وانما يتصور القدم فيه لان هذا الاحداث والفعل المحدث ليس له أول ولا آخر (قلت) ولذلك عسر على أهل الاسلام أن يسمى العالم قديما والله قديم وهم لا يفهمون من القديم الا ما لا علة له وقد رأيت بعض علماء الاسلام قد مال الى هذا الرأي (قال أبو حامد) ومسلكهم الرابع الى قوله الدالة فيها (قلت) أما اذا وضع تعاقب الصور دورا على موضوع واحد ووضع ان الفاعل لهذا التعاقب فاعل لم يزل فليس يلزم من وضع ذلك محال وأما ان وضع هذا التعاقب على مواد لا نهاية لها أو صور لا نهاية لها في النوع فهو محال وكذلك ان وضع ذلك من غير فاعل أزلي أو من فاعل غير أزلي لانه ان كانت هنالك مواد لا نهاية لها وجد ما لا نهاية له بالفعل وذلك مستحيل وأبعد من ذلك أن يكون ذلك التعاقب عن فاعلات محدثة ولذلك لا يصح على هذه الجهة ان انسانا يكون ولابد من انسان ان لم يوضع ذلك متعاقبا على مادة واحدة حتى يكون فساد بعض الناس المتقدمين مادة للمتأخرين ووجود بعض المتقدمين أيضا يجري مجرى الفاعل والآلة للمتأخرين وذلك كله بالعرض لان كون هؤلاء كالآلة للفاعل الذي لم يزل لم يكن انسان بواسطة انسان ومن مادة انسان وهذا كله اذا لم يفصل هذا التفصيل لم ينحل

الناظر

(فان قلت) لما كانت العلة لذاتها المخصوصة موجبة للمعلول المخصوص كان العلم بحقيقتها موجبا للمعلول وهذا ضروري لا وجه لمنعه ولما ثبت أن المعنى بكون الماهية معقولة كون تلك الماهية حاضرة للجوهر المجرد القائم بذاته لزم كون المبدئية معقولة له تعالى لان كون الباري تعالى مبدأ للغير حاضر لذاته المجردة القائمة بذاته لكونه وصفا له تعالى ثم انه يلزم من علمه بكونه مبدأ للغير علمه بغيره وهو

المطلوب (قلت) المعلوم انما هو أن عين العلة الخارجية مستلزمة لعين المعلول الخارجي وأما أن صورتها مستلزمة لصورته فليس معلوما لنا لا بالضرورة ولا بالنظر اذ الاعيان تخالف الصور في كثير من الاحكام ولا يلزم من استلزام عين أحدهما عين الآخر أن تكون صورة أحدهما مستلزمة لصورة الآخر وانما يكون كذلك لو كان ماهية العلة من حيث هي مستلزمة لماهية المعلول وهو ممنوع وبعد تسليم أن معنى كون الماهية معقولة كونها حاضرة للجوهر المجرد القائم بذاته لا نسلم أن

المدنية حاضرة له فان حضور الشئ للشئ انما هو بوجوده له اما وجودا متأصلا كصفاته الحقيقية الخارجية أو غير متأصل كما اذا حصل صور الاشياء الخارجية فيه والمدنية وصف اعتباري ليس له وجود خارجي في ذات المبدا حتى تحضر له باعتبار وجوده الخارجي فيه ولم يثبت أيضا حضورها له باعتبار وجودها الظلي فان اتصاف الموصوف بالصفة لا يقتضي ثبوت الصفة لا في الخارج ولا في الذهن فلم يلزم كونها معقولة له فلا يثبت المطلوب بل الحاضر للموصوف المجرد القائم بذاته هو أوصافه الحقيقية ولو لم يعتبر في حضور الصفة للموصوف ذلك لوجب أن نعرف بالضرورة جميع الصفات الاعتبارية والسلبية التي لنفوسنا من تجردها وحدوثها وليس كذلك بالضرورة (المسلك الثالث) ما لخصه بعض المتأخرين وهو أن العلم كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود وكل كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود فهو لا يمتنع على واجب الوجود فيجب له أما الصغرى فلأن معنى الكمال المطلق أن لا يكون كمالا من وجه ونقصانا من وجه كما اذا أوجب تكثرا وتركبا وجسمية ونحوها والعلم مع كونه كمالا لا يجب من حيث هو علم أن يكون بصورة وأثر فان للنفس علوما حضورية يكفي فيها مجرد حضور المعلوم عندها وعدم غيبته عنها وأما الكبرى فلأن الكمال المطلق للموجود من حيث هو موجود كمال للوجود من حيث هو من غير أن يكون موجبا للنقص وكل ما كان كذلك فهو لا يمتنع على واجب الوجود وهذا ضروري

الناظر في هذه الاشياء من شكوك لا مخلص له منها فلعل الله أن يجعلك وايانا ممن بلغ درجة العلماء الذين بلغوا منتهى الحقيقة في الجائز من أفعاله والواجب التي لا تتناهى وكل ما قلته من هذا كله فليس يبين ههنا ويجب أن يفحص عنه بعناية على الشروط التي بينها القدماء واشترطوها في الفحص ولا بد مع ذلك أن يسمع الانسان أقاويل المختلفين في كل شئ يفحص عنه ان كان يحب أن يكون من أهل الحق (قال أبو حامد) والجواب عن الكل الى قوله على حالة كماله (قلت) الذي عاند به هذا القول في هذا الوجه هو ان اللزوم بين المقدم والتالي غير صحيح وذلك ان الفاسد ليس يلزم ان يذبل اذا كان الفساد يقع للشئ قبل الذبول واللزوم صحيح اذا وضع الفاسد على المجرى الطبيعي ولم يوضع قسرا وسلم أيضا ان الجرم السماوي حيوان وذلك ان كل حيوان يفسد على المجرى الطبيعي فهو يذبل قبل أن يفسد ضرورة لكن هذه المقدمات لا يسلمها الخصوم في السماء بغير برهان فلذلك كان قول جالينوس اقناعيا والاوثق من هذا القول ان السماء لو كانت تفسد لفسدت اما الى الاسطقسات التي تركبت منها واما الى صورة أخرى بان تخلع صورتها وتقبل صورة أخرى كما يعرض لصور البسائط بان يتكون بعضها من بعض أعني الاسطقسات الاربعة ولو فسدت الى الاسطقسات لكانت جزءا من عالم آخر لانه لا يصح ان يكون من الاسطقسات المحصورة فيها الان هذه الاسطقسات هي جزء لا مقدار له بالاضافة اليها بل نسبته منها نسبة النقطة من الدائرة ولو خلعت صورتها وقبلت صورة أخرى لكان ههنا جسم سادس مضاد لها ليس هو لا سماء ولا أرضا ولا ماء ولا هواء ولا نارا وذلك كله مستحيل وأما قوله انه لم يذبل فهو قول مشهور وهو دون الاوائل اليقينية وقد قيل من أي جنس هي هذه المقدمات في كتاب البرهان (قال أبو حامد) الثاني انه لو سلم الى قوله كما سبق (قلت) لو كانت الشمس تذبل وكان ما يتحلل منها في مدة الارصاد غير محسوس لعظم جرمها لكان يحدث من ذبولها فيما ههنا من الاجرام ماله قدر محسوس وذلك أن ذبول كل ذابل انما يكون بفساد اجزاء منه تتحلل ولا بد في تلك الاجسام المتحللة من الذابل ان تبقى بأسرها في العالم أو يتحلل الى اجزاء أخر وان ذلك كان يوجب في العالم تغييرا بينا اما في عدد اجزائه واما في كيفيتها ولو تغيرت كليات الاجرام لتغيرت أفعالها وانفعالاتها وبخاصة الكواكب لتغير ما ههنا من العالم فتوهم ان الاضمحلال على الاجرام السماوية يخل بالنظام الالهي الذي ههنا عند الفلاسفة وهذا القول لا يبلغ مرتبة البرهان (قال أبو حامد) الدليل الثاني لهم في استحالة عدم العالم الى قوله اقتحمت محالا (قلت) أما ما حكاه عن الفلاسفة انهم يلزمون خصومهم في هذا القول بجواز عدم العالم أن يكون القديم وهو المحدث يلزم عنه فعل حادث وهو الاعدام كما ألزموهم في الحدوث فقد تم القول فيه عند القول في حدوث العالم وذلك ان الشكوك الواقعة في ذلك الاحداث هي بعينها الواقعة في الاعدام فلا معنى لاعادة القول في ذلك وأما ما يخص هذا الموضع من أن كل من قال بحدوث العالم يلزمه ان يكون فعل الفاعل قد تعلق بالعدم حتى يكون الفاعل انما فعل عدما فهو أمر قد شنع على جميع الفرق تسليمه فلجؤا الى الاقاويل التي تذكر عنهم بعد وهذا أمر يلزم ضرورة من قال ان الفاعل انما يتعلق فعله بايجاد مطلق أعني بايجاد شئ لم يكن قبل لا بالقوة ولا كان ممكنا فاخرجه الفاعل من القوة الى الفعل بل اخترعه اختراعا وذلك ان فعل الفاعل عند الفلاسفة ليس شيئا غير اخراج ما هو بالقوة الى ان يصيره

وأما ان كل ما لا يمتنع على واجب الوجود يجب له فلان كل ما لا يمتنع على واجب الوجود فهو اما واجب أو ممكن بالامكان الخاص لا سبيل الى الثانى اذ لو أمكن عليه شئ بالامكان الخاص لكان فيه جهة امكانية فيلزم التكثر وهو محال فى حقه تعالى (وجوابه) انا لا نسلم ان العلم كمال مطلق للموجود فان معنى الكمال المطلق أن لا يكون كمالا من وجه نقصانا من وجه بل يكون كمالا على الاطلاق من غير تقييد بجهة من الجهات وماذكره من الدليل لا يدل عليه فانه انما يدل على انه لا يوجب التكثر وهو نقص مخصوص وعدم ايجابه له لا يستلزم عدم ايجاب غيره من النقائص لجواز أن يكون فيه نقص من جهة أخرى وعدم الاطلاع لا يدل على عدم الوجود وأيضا قوله لكان فيه جهة امكانية ان أريد به لكان فيه جهة أخرى امكانية بالنظر الى وجوده فى نفسه فممنوع وان أريد بالنظر الى بعض عوارضه فسلم واستحالته ممنوعة قوله فيلزم التكثر ممنوع ان أريد باعتبار ذاته ومسلم ولكنه غير مستحيل ان أريد باعتبار ذاته وجهاته ثم اعلم ان المسلكين الآخرين من مسالك الحكماء على تقدير تمامهما يفيد ان العلم بجميع الموجودات بخلاف المسلك الاول وقرر الامام الغزالى رحمه الله تعالى المسلك الاول بأن الموجود الاول موجود لا فى مادة وكل موجود لا فى مادة فهو عقل محض وكل ما هو عقل محض فجميع المعقولات مكشوفة له فان المانع عن ادراك الاشياء التعلق بالمادة والاشتغال بها ونفس الآدمى مشغولة بتدبير البدن المادى فاذا انقطع شغله بالموت ولم يكن قد تدنس بالشهوات البدنية والصفات الرذيلة المتعدية اليه من الامور الطبيعية انكشف له حقيقة المعقولات كلها ولذلك قضى بان الملائكة كلهم يعرفون جميع المعقولات ولا يشذ عنهم شئ لانهم أيضا عقول مجردة لا فى مادة (وأجاب عنه) بانه ان أريد بالعقل انه يعقل سائر الاشياء فقوله وكل موجود لا فى مادة فهو عقل يكون نفس الدعوى فكيف يجعل من مقدمات الدليل وان أريد به انه يعقل نفسه فلا نسلم

بالفعل فهو يتعلق عندهم بوجود فى الطرفين اما فى الايجاد فينقله من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل فيرتفع عدمه واما فى الاعدام فينقله من الوجود بالفعل الى الوجود بالقوة فيعرض أن يحدث عدمه وأما من لم يجعل فعل الفاعل من هذا النحو فانه يلزمه هذا الشك أعنى ان يتعلق فعله بالعدم بالطرفين جميعا أعنى فى الايجاد والاعدام الا انه لما كان فى الاعدام أبين لم يقدر المتكلمون أن ينفصلوا من خصومهم وذلك أنه ظاهر انه يلزمهم كائل هذا القول ان يفعل الفاعل عدما وذلك انه اذا نقل الشئ من الوجود الى العدم المحض فقد فعل عدما محضا على القصد الاول بخلاف ما اذا نقله من الوجود بالفعل الى الوجود بالقوة وذلك أن حدوث العدم يكون فى هذا النقل أمرا تابعا وهذا بعينه يلزمهم فى الايجاد الا انه أخفى فى ذلك انه اذا وجد الشئ فقد بطل عدمه ضرورة واذا كان ذلك كذلك فليس الايجاد شيأ الا قلب عدم الشئ الى الوجود الا أنه لما كان غاية هذه الحركة هى الايجاد كان لهم ان يقولوا ان فعله انما تعلق بالايجاد ولم يقدروا أن يقولوه فى الاعدام اذ كانت الغاية فى هذه الحركة هى العدم ولذلك ليس لهم أن يقولوا ان فعله ليس يتعلق بابطال العدم وانما يتعلق بالايجاد فلزم عند ذلك بطلان العدم لكن يلزمهم ضرورة أن يتعلق فعله بالعدم وذلك ان الوجود على مذهبهم ليس له الا حالان حال هو فيها معدوم باطلاق وحال هو موجود فيها بالفعل فاما اذا كان موجودا بالفعل فليس يتعلق به فعل الفاعل ولا اذا كان عدما فقد بقى احد أمرين اما أن يتعلق به فعل الفاعل واما أن يتعلق بالعدم فيقلب عينه الى الوجود فمن فهم من الفاعل هذا فهو ضرورة يجوز انقلاب عين العدم وجودا وانقلاب عين الوجود عدما بان يتعلق فعل الفاعل بانقلاب عين كل واحد من هذين المتقابلين الى الثانى وذلك كله مستحيل فى غاية الاستحالة فى سائر المتقابلات فضلا عن العدم والوجود فهؤلاء القوم انما أدركوا من الفاعل ما يدركه ذو البصر الضعيف من ظل الشئ بدل الشئ حتى يظن بظل الشئ انه الشئ فهذا كما ترى أمر لازم لمن يفهم من الايجاد اخراج الشئ من الموجود الذى بالقوة الى الموجود الذى بالفعل وفى الاعدام عكس هذا وهو تغيره من الفعل الى القوة ومن هنا ظهر ان الامكان والمادة لازمان لكل حادث وانه اذ وجد موجود قائم بذاته فليس يمكن عليه العدم والحدوث وأما ما حكاه أبو حامد عن الاشعرية من انهم يجوزون حدوث جوهر قائم بذاته ولا يجوزون عدمه فمذهب فى غاية الضعف لان ما يلزم فى الاعدام يلزم فى الايجاد لكنه فى الاعدام أبين ولذلك ظن انهما يفترقان فى هذا المعنى ثم ذكر جواب الفرق فى هذا الشك المتوجه عليهم فى الاعدام فقال أما المعتزلة فانهم الى قوله على وتيرة واحدة (قلت) هذا القول أضعف من ان يشتغل بالرد عليه لان الفناء والعدم اسمان مترادفان فان لم يخلق عدما لم يخلق فناء ولو قدرنا الفناء موجودا لكان أقصى مراتبه أن يكون عرضا ووجود عرض فى غير محل مستحيل وأيضا فكيف يتصور أن يكون العدم يفعل عدما وهذا كله شبيه بقول المبرسمين (قال أبو حامد) الفرقة الثانية الى قوله وكذا الاعدام (قلت) أما الكرامية فيرون أن ههنا ثلاثة أشياء فاعل وفعل وهو الذى يسمونه ايجادا ومفعول وهو الذى تعلق به الفعل وكذلك يرون ان ههنا معدوما وفعلا يسمى اعداما وشيأ معدوما ويرون أن الفعل هو شئ قائم بذات الفاعل وليس يوجب عندهم حدوث مثل هذا الحال فى الفاعل أن يكون محدثا لان هذا من باب النسبة والاضافة وحدوث النسبة والاضافة لا يوجب حدوثا

وانما الحوادث التى توجب تغير المحل الحوادث التى تغير ذات المحل مثل تغير الشئ من البياض الى السواد ولكن قولهم ان الفعل يقوم بذات الفاعل خطأ وانما هى اضافة موجودة بين الفاعل والمفعول اذا نسبت الى الفاعل سميت فعلا واذا نسبت الى المفعول سميت انفعالا لكن الكرامية بهذا الوضع ليس يلزمهم أن يكون القديم يفعل محدثا ولا أن يكون القديم ليس بقديم كما ظنت الاشعرية لكن الذى يلزمهم أن يكون هنالك سبب أقدم من القديم وذلك أن الفاعل اذا لم يفعل ثم فعل من غير أن ينقصه فى الحال التى لم يفعل فيها شرط من شروط وجود المفعول فهو بين انه قد حدث فى وقت الفعل صفة لم تكن قبل الفعل فى الفاعل وكل حادث فله الحدوث فيلزم أن يكون قبل السبب الاول سبب ويمر ذلك الى غير نهاية وقد تقدم ذلك (قال أبو حامد) الفرقة الثالثة الى قوله الى غير النهاية (قلت) هذا القول فى غاية السقوط وان كان قال به كثير من القدماء أعنى أن الموجودات فى سيلان دائم وتكاد لا تتناهى المحالات التى تلزمه وكيف يوجد موجود يفنى بنفسه فيفنى الوجود بفنائه فانه ان كان يفنى بنفسه فسيوجد بنفسه وان كان ذلك كذلك لزم أن يكون الشئ الذى به صار موجودا بعينه كان فانيا وذلك محال وذلك أن الوجود ضد الفناء وليس يمكن أن يوجد الضدان بشئ من جهة واحدة ولذلك ما كان موجودا محضا لم يتصور فيه فناء وذلك لانه ان كان وجوده يقتضى عدمه فسيكون موجودا معدوما فى آن واحد وذلك مستحيل وأيضا فان كانت الموجودات انما تبقى بصفة باقية فى نفسها فهل عدمها انتفاؤها من جهة ماهية موجودة أو معدومة ومحال أن يكون لها ذلك من جهة انها معدومة فقد بقى أن يكون البقاء لها من جهة ما هى موجودة فاذا كل موجود يلزم أن يكون باقيا من جهة ما هو موجود والعدم أمر طارئ عليه فما الحاجة ليت شعرى هل تبقى الموجودات ببقاء وهذا كله تشبيه بالفساد الذى يكون فى العقل وانحل عن هذه الفرقة فاستحالة قولهم أبين من أن يحتاج الى المعاندة (قال أبو حامد) الفرقة الرابعة الى قوله صورها (قلت) أما من يقول بأن الاعراض لا تبقى زمانين وان وجودها فى الجواهر هو شرط فى بقاء الجواهر فهو لا يفهم فى قوله من التناقض وذلك انه ان كانت الجواهر شرطا فى وجودها اذ كان لا يمكن أن توجد الاعراض دون جواهر تقوم بها فوضع الاعراض شرطا فى وجود الجواهر يوجب أن تكون الجواهر شرطا فى وجود نفسها ومحال أن يكون الشئ شرطا فى وجود نفسه وأيضا فكيف تكون شرطا وهى لا تبقى زمانين وذلك ان الآن الذى يكون نهاية العدم الموجود منها ومبدأ الموجود الجزء الموجود منها قد كان يجب أن يفسد فى ذلك الآن الجوهر فان ذلك الآن ليس فيه شئ من الجزء المعدوم ولا شئ من الجزء الموجود وذلك انه لو كان فيه جزء من الشئ المعدوم لما كان نهاية له وكذلك لو كان فيه جزء من الشئ الموجود وبالجملة ان يجعل ما لا يبقى زمانين شرطا فى بقاء وجود ما يبقى زمانين بعيد فان الذى يبقى زمانين أحرى بالبقاء من الذى لا يبقى زمانين لان الذى لا يبقى زمانين وجوده فى الآن وهو السيال والذى يبقى زمانين وجوده ثابت وكيف تكون السيال شرطا فى وجود الثابت أو كيف يكون ما هو باقيا بالنوع شرطا فى بقاء ما هو باق بالشخص هذا كله هذيان وينبغى أن يعلم أن من ليس يضع هيولى للشئ الكائن انه يلزمه أن يكون الموجود بسيطا فلا يمكن فيه لان البسيط لا يتغير ولا ينقلب جوهره الى جوهر آخر ولذلك يقول أبقراط لو كان الانسان من شئ واحد لما كان يألم بذاته أى لما كان يفسد ويتغير وكذلك كان يلزم أن لا يتكون بل كان يتكون

قوله وكل ما هو عقل محض فجميع المعقولات مكشوفة له فان هذه المقدمة غير ضرورية ولا تام فلها برهان وما ذكر من ان المانع من ادراك الاشياء التعلق بالمادة والاشتغال بها وهو منتف فى المجردات المحضة مدفوع بانه لم لا يجوز أن يكون مانع آخر غير التعلق بالمادة يوجد فى بعض المجردات وفيه بحث اذ لا يخفى انه اذا أريد بالعقل انه يعقل سائر الاشياء لا تكون المقدمة القائلة كل موجود لا فى مادة فهو عقل عين الدعوى كيف وهذه قضية كلية والدعوى جزئية مندرجة تحتها وان مرادهم بالعقل المحض ليس أحد ما ذكر فى الترديد بل ما من شأنه أن يكون معقولا وأيضا قوله فى تقرير الاستدلال وكل ما هو عقل محض فجميع المعقولات منكشفة له ليس موافقا لكلام المحققين منهم لانهم ما استدلوا بهذا الدليل على عموم علمه بجميع المعلومات بل على علمه بغيره فى الجملة كما أشرنا اليه ثم قوله ونفس الآدمى مشغولة الخ لا يطابق ما ذكروا فى أحوال النفوس البشرية بعد المفارقة حيث قالوا ان النفوس التى لم تكتسب الكمالات حال تعلقها بالابدان فهى ان كانت عالمة بان لها كمالات صارت معذبة باشتياقها الى حصولها وعدم تمكنها من تحصيلها سواء كانت متصفة باضداد الكمالات كالنفوس المعتقدة للاباطيل المضادة للحق أولا كنفوس المعرضين والمهملين الذين لم تحصل لهم الاعتقادات الحقة ولا الباطلة والفرق ان المتصفة باضداد الكمال يكون عذابها مؤبدا بخلافهما فانهما معذبان مابقى الاشتياق الى الكمال لانها حينئذ تكون مشتاقة الى ما لا تتمكن من تحصيله وان لم تكن عالمة بان لها كمالات كنفوس البله والاطفال والمجانين لم يكن لها ألم الشوق ولا لذة الكمال وهذا الكلام منهم يدل على ان النفس انما يحصل لها الكمالات بواسطة البدن الذى هو آلة لها فى أفعالها فاذا تجردت عنه قبل تحصيلها بقيت فارغة عن الكمالات وكان استعداد النفس عندهم للعلوم والكمالات استعدادا قاصرا يحتاج الى تكمل استعدادها بواسطة الآلات البدنية حتى يفيض عليها من المبادى المفارقة تمام استعدادها له ثم انه رحمه الله نقل عن الشيخ مسلكا آخر وهو ان العالم فعل

الله تعالى والفاعل يجب أن يكون عالما بفعله فيكون البارى عالما بالعالم وهو المطلوب ثم اعترض عليه بوجهين (أحدهما) ان الفعل قسمان ارادى وطبيعى وكون الفاعل عالما بفعله انما يلزم فى الفعل الارادى لا الطبيعى والعالم عندهم صادر عنه تعالى طبعا واضطرارا لا قصدا واختيارا فلا يلزم كونه عالما (وثانيهما) هو انه وان سلم ان صدور الشئ عن الفاعل يقتضى علم الفاعل به لكن الصادر عندهم من الله تعالى ليس الا العقل الاول فلا يثبت بهذا الدليل كون الكل معلوما له فان علم الفاعل بما يصدر عنه بالواسطة لا يلزم فى الفعل الارادى فكيف فى الطبيعى فان حركة الحجر من فوق جبل قد تكون بتحريك ارادى يوجب العلم باصل الحركة ولا يوجب العلم بما يتولد عنه من مصادمته وكسر غيره (قال رحمه الله) فهذا أيضا لا جواب لهم عنه وأقول هذا الاستدلال لم أجده فى كلام أحد من الحكماء ولا فى كلام النقل عنهم ولا يطابق أصولهم وقواعدهم أيضا فانهم يسندون الافعال الى طبائع لا شعور لها أصلا وأظن انه تغيير للمسلك الذى نقلنا عنهم وهو انه تعالى يعلم ذاته وذاته علة لما عداه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول بحذف بعض مقدماته أعنى كونه عالما بالعلم وان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والاكتفاء فى الاستدلال بمجرد العلية ثم ان القول بان صدور العالم عنه تعالى عندهم بالطبع والاضطرار لا بطريق الارادة والاختيار ليس كما ينبغى لانهم لا يقولون بان فاعليته تعالى كفاعلية المجبورين من ذوى الطبائع الجسمانية بل ذهبوا الى انه تعالى قادر بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان مشيئة الفعل لازم ان لذاته وعدم مشيئة الفعل ممتنع وصدق الشرطية لا يقتضى وقوع المقدم ولا امكانه ومشيئته تعالى عندهم لا تزيد على علمه بوجه النظام الاكمل فلا يصلح الاستدلال بها على علمه ولذلك لم يقع الاستدلال منهم على علمه تعالى بمشيئته كما وقع للمتكلمين بناء على ان مشيئته زائدة على علمه ومترتبة عليه وما ذكره فى جوابه الثانى من ان الكل لم يوجد من الله تعالى ابتداء بل بالواسطة وما يصدر عن الفاعل

موجود لم يزل ولا يزل وأما ما حكاه عن ابن سينا من الفرق فى ذلك بين الحدوث والفساد فى النفس فلا معنى له (قال أبو حامد) محيبا للفلاسفة والجواب أن ما ذكرتموه الى قوله اضافته الى القدرة (قلت) هذا كله قول سفسطائى خبيث فان الفلاسفة لا ينكرون وقوع عدم الشئ عند افساد المفسد له لكن لا بان المفسد له تعلق فعله بعدمه بما هو عدم وانما تعلق فعله بنقله من الوجود الذى بالفعل الى الوجود الذى بالقوة فتبعه وقوع العدم وحدوثه فعلى هذه الجهة ينسب العدم الى الفاعل وليس يلزم من وقوع العدم أثر فعل الفاعل فى الموجود أن يكون الفاعل فاعلا له أولا وبالذات فهو لما سلم له فى هذا القول انه يقع العدم ولا بد أثر فعل المفسد فى الفاسد لزم أن يقع العدم بالذات وأولا من فعله وذلك لا يمكن فان الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم بما هو عدم أعنى أولا وبالذات وكذلك لو كانت الموجودات المحسوسة بسيطة لما تكونت ولا فسدت الا لو تعلق فعل الفاعل أولا وبالذات بالعدم وانما يتعلق فعل الفاعل بالعدم بالعرض وثانيا وذلك بنقله المفعول من الوجود الذى بالفعل الى وجود آخر فيلحق عن هذا الفعل العدم مثل تغيير النار الى الهواء فانه يلحق ذلك عدم النار وهكذا هو الامر عند الفلاسفة فى الوجود والعدم (قال أبو حامد) وما الفرق بينكم الى قوله معقول (قلت) طريان العدم على هذه الصفة صحيح وهو الذى تضعه الفلاسفة لانه صادر عن الفاعل بالقصد الثانى وبالعرض وليس يلزم من كونه صادرا أو معقولا أن يكون بالذات وأولا والفرق بين الفلاسفة وبين من ينكر وقوع العدم ان الفلاسفة ليس ينكرون وقوع العدم أصلا وانما ينكرون وقوعه أولا وبالذات عن الفاعل فان الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم ضرورة أولا وبالذات وانما وقوع العدم عندهم تابع لفعل الفاعل فى الوجود هو الذى يلزم من قال ان العالم ينعدم الى لا موجود أصلا (قال أبو حامد) فان قيل هذا انما يلزم على مذهب من الى قوله عدم السواد (قلت) هذا جواب عن الفلاسفة فاسد لان الفلاسفة لا ينكرون أن العدم طار وواقع عن الفاعل لكن لا بالقصد الاول كما يلزم من يمنع أن الشئ ينتقل الى العدم المحض بل العدم عندهم طار عند ذهاب صورة المعدوم وحدوث الصورة التى هى ضد ولذلك كانت معاندة أبى حامد لهذا القول معاندة صحيحة (قال أبو حامد) وهذا فاسد من وجهين الى قوله الى قادر (قلت) هو طار معقول وينسب الى قادر لكن بالعرض لا بالذات لانه لا يتعلق فعل الفاعل بالعدم المطلق ولا بعدم شئ ما لانه ليس يقدر القادر أن يصير الموجود معدوما أولا وبالذات أى يقلب عين الوجود الى عين العدم وكل من لا يضع مادة فلا ينفك عن هذا الشك أعنى انه يلزمه أن يتعلق فعل الفاعل بالعدم أولا وبالذات وهذا كله بين فلا معنى للاكثار فيه ولهذا قالت الحكماء ان المبادى للامور الكائنة الفاسدة اثنان بالذات وهما المادة والصورة وواحد بالعرض وهو العدم لانه شرط فى حدوث الحادث أعنى أن يتقدمه فاذا وجد الحادث ارتفع العدم واذا فسد وقع العدم (قال أبو حامد) الوجه الثانى من الاعتراض الى قوله أو وجودا (قلت) بل يفترق أشد الافتراق اذا وضع العدم صادرا عن الفاعل كصدور الوجود عنه وأما اذا وضع الوجود أولا والعدم ثانيا أى وضع حادثا عن الفاعل بتوسط ضرب من الوجود عنه وهو تصييره الوجود الذى بالفعل الى القوة فابطال الفعل الذى هو الملكة فى المحل فهو صحيح ولا يمتنع الفلاسفة من هذه الجهة ان يعدم العالم بان ينتقل الى صورة أخرى لان العدم يكون ههنا تابعا وبالعرض وانما الذى يمتنع عندهم

بالواسطة لا يلزم أن يكون معلوماً له في الفعل الارادي فكيف في الطبيعي مسلم عندهم انه لم يكن الفاعل عالماً بخصوصية العلة التامة لكن هذا لا يضرهم لان الموجب لعلم المعلول عندهم ليس الفاعلية بل العلم بالعلة التامة وقوله فان حركة الحجر من فوق جبل بتحريك ارادي لا يوجب العلم بما يتولد منه بواسطته من مصادمته وكسر غيره غير متوجه عليهم لان تمام العلة ليس بمعلوم هنا اذ المحرك لا تكون الحركة بتمامها معلومة ايضاً فلا يعلم ما يتولد منها الا ما يتولد من الحركة انما يتولد من خصوصية الحركة الواقعة في

أن ينعدم الشيء الى لا موجود أصلاً لانه لو كان ذلك كذلك لكان الفاعل يتعلق فعله بالعدم أولاً وبالذات فهذا القول كله أخذ فيه بالعرض على انه بالذات فألزم الفلاسفة منه ما قالوا بامتناعه وأكثر الاقاويل التي ضمن هذا الكتاب هي من هذا القبيل ولذلك كان أحق الاسماء بهذا الكتاب كتاب التهافت المطلق أو تهافت أبي حامد لا تهافت الفلاسفة وكان أحق الاسماء بهذا الكتاب كتاب التفرقة بين الحق والتهافت من الاقاويل (قال أبو حامد) المسألة الثالثة في بيان تلبيسهم بقولهم ان الله تعالى فاعل العالم وصانعه وان العالم صنعته وفعله وبيان ان ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة الى قوله والعالم مركب من مختلفات فكيف يصدر عنه الفعل (قلت) قوله أما الذي في الفاعل فهو انه لا بد وان يكون مريداً مختاراً عالماً بما يريده حتى يكون فاعلاً لما يريده فكلام غير معروف بنفسه وحد غير معترف به في فاعل العالم الا لو قام عليه برهان أو وضع نقل حكم الشاهد فيه الى الغائب وذلك انا نشاهد الاشياء الفاعلة المؤثرة صنفين صنف لا يفعل الا شيئاً واحداً فقط وذلك بالذات مثل الحرارة تفعل حرارة والبرودة تفعل برودة وهذه هي التي تسميها الفلاسفة فاعلات بالطبع والصنف الثاني أشياء لها أن تفعل الشيء في وقت وتفعل ضده في وقت آخر وهي التي مريدة ومختارة وهذه انما تفعل عن علم وروية والفاعل الاول سبحانه منزه عن الوصف بأحد هذين الفعلين على الجهة التي يوصف بها الكائن الفاسد عند الفلاسفة وذلك ان المختار والمريد هو الذي ينقصه المراد والله سبحانه لا ينقصه شيء يريده والمختار هو الذي يختار أحد الافضلين لنفسه والله لا يعوزه حالة فاضلة والمريد هو الذي اذا حصل المراد كفت ارادته وبالجملة فالارادة هي انفعال وتغير والله سبحانه منزه عن الانفعال والتغير وكذلك هو أكثر تنزيهاً عن الفعل الطبيعي لان فعل الشيء الطبيعي هو ضروري في جوهره وليس ضرورياً في جوهر المريد ولكنه من تتمته وأيضاً فان الفعل الطبيعي ليس يكون عن علم والله تعالى قد تبرهن ان فعله صادر عن علم فالجهة التي بها صار الله فاعلاً ليس يبين في هذا الموضع اذ كان لا نظير لارادته في الشاهد فكيف يقال انه لا يفهم من الفاعل الا ما يفعل عن روية واختيار ويجعل هذا الحد له مطرداً في الشاهد والغائب والفلاسفة لا يعترفون باطراد هذا الحد فيلزمهم اذا انتفوا هذا الحد من الفاعل الاول أن ينفوا عنه الفعل هذا بين بنفسه وقائل هذا هو الملبس لا الفلاسفة فان الملبس هو الذي يقصد الغلط لا الحق واذا أخطأ في الحق فليس يقال فيه انه ملبس والفلاسفة معلوم من أمرهم انهم يطلبون الحق فهم غير ملبسين أصلاً ولا فرق بين من يقول ان الله تعالى مريد بارادة لا تشبه ارادة البشر وبين من يقول انه عالم بعلم لا يشبه علم البشر وانه كما لا تدرك كيفية علمه كذلك لا تدرك كيفية ارادته (قال أبو حامد) وانضاف الى كل واحد الى قوله وهو محال (قلت) حاصل هذا القول أمران اثنان (أحدهما) انه لا يعد في الاسباب الفاعلة الا من فعل بروية واختيار فان فعل الفاعل بالطبع لغيره لا يعد في الاسباب الفاعلة (والثاني) ان الجهة التي بها يرون ان العالم صادر عن الله تعالى هي مثل لزوم الظل للشخص والضياء للشمس والهوى الى أسفل للحجر وهذا ليس يسمى فعلاً لان الفعل غير منفصل من الفاعل (قلت) وهذا كله كذب وذلك ان الفلاسفة يرون ان الاسباب أربعة الفاعل والمادة والصورة والغاية وان الفاعل هو الذي يخرج غيره من القوة الى الفعل ومن العدم الى الوجود وان هذا الاخراج ربما كان عن روية واختيار وربما كان

مسافة مخصوصة على وجه مخصوص وعلم الفاعل لم يتعلق بهذه الخصوصية لعدم العلم بعلتها التامة على ان حركة الحجر ليست فعل المحرك المريد ولا المحرك المريد فاعلاً لها بل الفاعل لحركة الحجر من فوق جبل هو طبيعته بواسطة الميل الطبيعي والقسري المستفاد من المحرك المريد والذي يفعله المريد بارادته هو حركة اعضائه نعم يقال في العرف انه فاعل لحركة الحجر لكن الكلام في الفاعل الحقيقي لا في الفاعل بحسب العرف

﴿الفصل الثالث عشر في تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان الاول يعلم ذاته ولهم فيه طريقان﴾

(الاول) انهم يثبتون انه تعالى يعلم غيره بما ذكرناه من المسلك الاول في المسألة المتقدمة ثم يقولون كل من يعقل غيره أمكنه بالامكان العام أن يعقل كونه عاقلاً لذلك الغير والا جاز أن يكون احدنا عالماً بالمجسطي والمخروطات وسائر العلوم الدقيقة الكثيرة المباحث المثبتة بالدلائل القطعية ولكن لا يمكنه أن يعلم أنه عالم به وان التفت اليه وبالغ في الاجتهاد وذلك سفسطة ظاهرة فواجب الوجود امكنه أن يعقل كونه عاقلاً لغيره وكل ما أمكن بالامكان العام لواجب الوجود يجب له لما عرفت فواجب الوجود يجب له أن يعقل كونه عاقلاً لغيره وذلك يتضمن علمه بذاته فثبت كونه عاقلاً لذاته وهو المطلوب (الطريق الثاني) هو ما ذكر في المسلك الثاني لاثبات كونه تعالى عالماً بغيره من ان ذاته تعالى مجرد قائم بذاته وكل مجرد كذلك فان ذاته المجردة

عاشرة لذاتها المجردة القائمة بذاته غير غائبة عنه وكل ما كان كذلك لابد وان يعقل ذاته لان التعقل ليس الاحضور الماهية المجردة للمجرد القائم بذاته فثبت أنه تعالى يعقل ذاته وهو المطلوب والحاصل انهم تارة يثبتون أولا انه تعالى يجب أن يكون عالما بغيره ثم يثبتون انه يلزم من كونه عالما بغيره كونه عالما بذاته كما في الطريق الاول وتارة يقلبون الامر فيثبتون أولا انه يجب أن يكون عالما بذاته ثم يثبتون انه يلزم من كونه عالما بذاته كونه عالما بغيره كما في الطريق الثاني وقد عرفت الجواب من الطريق بتوضيح اقدمناه في المسئلة المتقدمة فتذكر والذي يخص الطريق الاول هنا ان يقال لا نسلم أن كل من عقل غيره أمكنه أن يعقل كونه عاقلا لذلك الغير ولم لا يجوز أن يكون من خاصية بعض المجردات أن يعقل المعقولات و يمتنع عليه أن يعقل انه يعقلها والقياس على ما يجده الانسان من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا

﴿الفصل الرابع عشر في ابطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات على وجه كونها جزئيات﴾

قالوا الجزئيات المتشكلة سواء كانت دائمة كاجرام الافلاك الثابتة على أشكالها أو متغيرة كالمركبات العنصرية التي تكون وتفسد لا يعلمها الاول تعالى من حيث هي جزئيات متشكلة بل يعلمها على وجه كلي لا على معنى انه لا يعلم الا ماهيتها الكلية فقط بل على معنى انه يعلم الماهية الكلية موصوفة بصفات كلية أيضا لا تجتمع في الخارج الا في شخص واحد فحصل علم كلي مطابق لشخص جزئي بحسب الخارج وان لم يمتنع فرض صدقه على كثيرين وكذا لا يعلم الجزئيات وأيضا المتغيرة الزمانية سواء كانت متشكلة كالاجسام أولا كالنفوس على وجه كونها جزئيات فانه تعالى وان كان يعلم جميع الحوادث الجزئية وأزمنتها الواقعة هي فيها لكنه يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة باعتبار أوصافها الثلاثة فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء مثلا يعلم ان القمر يتحرك كل يوم كذا درجة والشمس كذا درجة و بين منطقتي فلكيهما تقاطعا

بالطبع وانهم ليس يسمون الشخص بفعله الطبيعي فاعلا الا مجازا لانه غير منفصل عنه والفاعل ينفصل عن المفعول باتفاق وهم يعتقدون ان الباري سبحانه منفصل عن العالم فليس هو عندهم من هذا الجنس ولا هو أيضا فاعل بمعنى الفاعل الذي في الشاهد لاذو الاختيار ولا غير ذي الاختيار بل هو فاعل هذه الاسباب مخرج الكل من العدم الى الوجود وحافظه على وجه أتم وأشرف مما هو في الفاعلات المشاهدة فلا يلزمهم شيء من هذا الاعتراض وذلك انهم يرون ان فعله صادر عن علم من غير ضرورة داعية اليه لا من ذاته ولا لشيء من خارج بل لمكان فضله وجوده وهو ضرورة مريد مختار في أعلى مراتب المريدين المختارين اذ لا يلحقه النقص الذي يلحق المريد في الشاهد وهذا هو نص كلام الحكيم امام القوم في بعض مقالاته الملكية و بقي في علم ما بعد الطبيعة أن قوما قالوا كيف أبدع الله العالم لا من شيء وفعله شيئا من لا شيء (قلنا) في جواب ذلك أن الفاعل لا يخلو من أن تكون قوته كنحو قدرته وارادته كنحو ارادته وارادته كنحو حكمته أو تكون القوة أضعف من القدرة والقدرة أضعف من الارادة والارادة أضعف من الحكمة فان كانت بعض هذه القوى أضعف من بعض فالعلة الاولى لا محالة ليس بينها و بيننا فرق وقد لزمها النقص كما لزمنا وهذا قبيح جدا أو يكون كل واحد من هذه القوى في غاية التمام متى أراد قدر ومتى قدر قوي وكل بغاية الحكمة فقد وجد يفعل ما يشاء كما يشاء من لا شيء وانما يتعجب من هذا النقص الذي فينا (وقال) كل ما في هذا العالم فانما هو مربوط بالقوة التي فيه من الله تعالى ولولا تلك القوة التي في الاشياء لم تثبت طرفة عين (قلت) الموجود المركب ضربان ضرب التركيب فيه معنى زائد على وجود المركبات وضرب وجود المركبات في تركيبها مثل وجود المادة مع الصورة وهذا الضرب من الموجودات ليس يوجد في العقل تقدم وجودها على التركيب بل التركيب هو علة الوجود وهو متقدم على الوجود فان كان الاول سبحانه علة تركيب أجزاء العالم التي وجودها في التركيب فهو علة وجودها ولا بد وكل من هو علة وجود شيء فانه فاعل له هكذا ينبغي أن يفهم الامر على مذهب القوم ان صح عند النظر مذهبهم (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة (فان قيل) كل موجود الى قوله كقولنا فعل ومافعل (قلت) حاصل هذا الكلام جوابان أحدهما ان كل ما كان واجبا بغيره فهو مفعول الواجب بذاته وهذا الجواب معترض لان الواجب بغيره ليس يلزم أن يكون الذي به وجب وجوده فاعلا الا أن يطلق عليه حقيقة الفاعل وهو المخرج من القوة الى الفعل وأما الجواب الثاني وهو ان اسم الفاعل كالجنس لا يفعل باختيار ولا يفعل بالطبع فهو كلام صحيح ويدل عليه ما حددنا به اسم الفاعل لكن هذا الكلام يوهم ان الفلاسفة لا يرون انه مريد وهذه التسمية غير معروفة بنفسها أعني ان كل موجود اما أن يكون واجب الوجود بذاته أو موجودا بغيره (قال أبو حامد) ردا على الفلاسفة قلنا هذه التسمية الى قوله الصادقة (قلت) أما قوله انه ليس يسمى كل سبب فاعلا فحق وأما احتجاجه على ذلك بان الجماد لا يسمى فاعلا فكذب لان الجماد اذا نفي عنه الفعل فانما ينفي عنه الفعل الذي يكون من العقل والارادة لا الفعل المطلق اذ نجد بعض الموجودات الجمادية ايجادات يخرج أمثالها من القوة الى الفعل مثل النار التي تقلب كل رطب و يابس نارا أخرى مثلها وذلك بان يخرجها عن الشيء الذي هي فيه بالقوة الى الفعل ولذلك كل ما ليس فيه قوة ولا استعداد لقبول فعل النار فليست النار فاعلة فيه مثلها وهم يجوزون أن تكون النار فاعلة وستأتي هذه المسئلة

وأيضا فلا يشك أحد أن في أبدان الحيوان قوى طبيعية تصير الغذاء جزأ من المتغذي وبالجملة تدبر بدن الحيوان تدبيرا لو توهمناه مرتفعا لهلك الحيوان كما يقول جالينوس وبهذا التدبير نسميه حيا وبعدم هذه القوى فيه يسمى ميتا (ثم قال) فان سمي الجماد فاعلا الى قوله من الحيوان (قلت) أما اذا سمي فاعلا يراد به أنه يفعل فعل المريد فهو مجاز كما أنه اذا قيل انه يطلب فانه مريد وأما اذا أريد به أنه يخرج غيره من القوة الى الفعل فهو فاعل حقيقة بالمعنى التام (ثم قال) وأما قولكم الى قوله تتضمن الارادة العلم بالضرورة (قلت) أما قولهم ان الفاعل ينقسم الى مريد والى غير مريد فحق ويدل عليه حد الفاعل وأما تشبيهه اياه بقسمة الارادة الى ما يكون بعلم وبغير علم فباطل لان الفعل بالارادة يوجد في حده العلم فكانت القسمة هدرا وأما قسمة الفعل فليس يتضمن العلم اذ قد يخرج من العدم الى الوجود غيره من لا علم له وهذا بين ولذلك قال العلماء في قوله تعالى جدارا يريد أن ينقض انه استعارة (ثم قال) وأما قولكم الى قوله وهو عالم بما أراده (قلت) هذا كلام لا يشك أحد في خطئه فان ما أخرج غيره من العدم الى الوجود أي فعل فيه شيئا لا يقال فيه انه فاعل بمعنى التشبيه لغيره بل هو فاعل بالحقيقة لانه يكون حد الفاعل منطبقا عليه وقسمة الفاعل الى ما يفعل بطبعه والى ما يفعل باختياره ليس بقسمة اسم مشترك وانما هي قسمة جنس ولما كان هذا كان قول القائل الفاعل فاعلان فاعل بالطبع وفاعل بالارادة قسمة صحيحة اذ المخرج من القوة الى الفعل غيره ينقسم الى هذين القسمين (قال أبو حامد) الا أنه لما تصور الى قوله هؤلاء الاغبياء (قلت) هذه منزلة من ينسب الى العلم أن يأتي بمثل هذا التشبيه الباطل والعلة الكاذبة في كون النفوس منشعبة بقسمة الفعل الى الطبع والى الارادة فان أحدا لا يقول نظر بعينه وبغير عينه وهو يعتقد أن هذه قسمة للنظر وانما يقول نظر بعينه تقديرا للنظر الحقيقي وتبعيدا له من أن يفهم منه النظر المجازي ولذلك قد يرى العقل انه اذا فهم من رآه انه المعنى الحقيقي من أول الامر أن تقييده النظر بالعين قريبا من أن يكون هدرا وأما اذا قال فعل بطبعه وفعل باختياره فلا يختلف أحد من العقلاء أن هذه قسمة للفعل ولو كان قوله فعل بارادته مثل قوله نظر بعينه لكان قوله فعل بطبعه مجازا والفاعل بالطبع أثبت فعلا في المشهور من الفاعل بالارادة لان الفاعل بالطبع لا يخل بفعله وهو يفعل دائما والفاعل بالارادة ليس كذلك ولذلك ليس لخصومهم أن يعكسوا عليهم فيقولون بل قوله فعل بطبعه هو مثل قوله نظر بعينه وقوله فعل بارادته مجاز سيما على مذهب الاشعرية الذين يرون أن الانسان ليس له اكتساب ولا له فعل مؤثر في الموجودات فان كان الفاعل الذي في الشاهد هكذا فمن أين ليت شعري قيل ان رسم الفاعل الحقيقي في الغائب هو أن يكون عن علم وارادة (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل تسمية الفاعل الى قوله من غير مستند (قلت) حاصل هذا القول واحتجاج مشهور وهو أن يسمى من يؤثر في الشيء وان لم يكن له اختيار فاعلا حقيقيا لا مجازا فهو جواب جدلي فلا يعتبر في الجواب (قال أبو حامد) مجيبا الخصم والجواب ان كل الى قوله ولا فاعلا الا مجازا (قلت) هذا الجواب هو من أفعال الغالطين الذين ينتقلون من تغليط الى تغليط وأبو حامد أعظم مقاما من هذا ولكن لعل أهل زمانه اضطروه الى هذا الكتاب لينفي عن نفسه الظنة بأنه يرى رأي الحكماء وذلك ان الفعل ليس ينسبه أحد الى الآلة وانما ينسبه الى المحرك الاول والذي قتل بالنار هو الفاعل

على التناصف فيحصل لها بحركتها مقابلة يوم كذا بأن تكون الشمس في احدى نقطتي التقاطع والقمر في الأخرى فتتوسط الأرض بينهما فينخسف القمر في عقدة الرأس مثلا وهذا العلم ثابت له تعالى حال المقابلة وقبلها وبعدها ليس في علمه كان وكائن ويكون ولا يلزم منه خلوه تعالى عن ادراك بعض ما هو واقع لان الزمان ليس له بالنسبة اليه تعالى هذه الاوصاف الثلاثة وليس بعض الازمنة بالنسبة الى علمه تعالى حالا وبعضها ماضيا وبعضها مستقبلا حتى يلزم من عدم علمه بهذا الوجه خلوه عن ادراك بعض ما هو واقع وبهذا التقرير يظهر ضعف ما ذكره الامام الغزالي رحمه الله من ان هذه القاعدة يعني عدم علمه تعالى بالجزئيات على وجه كونها جزئيات يلزمها ان زيدا لو أطاع الله أو عصاه لم يكن الله عالما بما يتجدد من احواله لانه لا يعرف زيدا بعينه فانه شخص وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن واذا لم يعرف الشخص لم يعرف أحواله وافعاله بل لا يعرف كفر زيد ولا اسلامه وانما يعرف كفر الانسان واسلامه مطلقا كليا لا مخصوصا بالاشخاص ويلزم على هذه القاعدة أيضا أن يقال تحدى محمد عليه الصلاة والسلام بالنبوة وهو لم يعرف في تلك الحالة انه تحدى بها وكذلك الحال مع كل نبي معين وانه انما يعلم ان من الناس من يتحدى بالنبوة وأن صفة أولئك كذا وكذا وأما النبي بشخصه فلا يعرفه فان ذلك يعرف بالحس والاحوال الصادرة منه لا يعرفها لانها أحوال تنقسم بانقسام الزمان من شخص معين ويوجب ادراكها على اختلافها تغيرا فيلزمهم استئصال الشرائع بالكلية (وانما قلنا) انه ظهر ضعف ما ذكره الامام لانه تعالى وان لم يعلم الجزئيات الجسمانية عندهم كما نعلمها بحواسنا الا انه يعلم كل واحد منها على وجه لا ينطبق في الخارج الا على معلومه دون ما عداه وبهذا القدر يحصل التمييز بين الاشخاص وكذا يعلم أحوالها وافعالها على وجه يتميز به كل منها عن الآخر وأوقاتها المعينة الا انه لما لم يكن بالنسبة اليه تعالى ماض وحال ومستقبل لم يعلم ان بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل لتعاليه عن الدخول

تحت الازمنة باعتبار ذاته وصفاته بل يعلم كلا من الاشخاص وأحوالها وأفعالها بحيث يتميز عنده كل منها عن الآخر وهذا القدر كاف في اجراء أحكام الشرائع واحتجوا على الاول بان ادراك الجزئيات المتشكلة سواء كانت دائمة أومتغيرة انما يكون بآلة جسمانية متجزئة والاول تعالى مجرد بالكلية والمجرد بالكلية لايدرك بآلة جسمانية والا لكان مستكملا بالمادة كالنفس فلا يكون مجردا عنها تجردا تاما وهذا محال (وأجيب) بانا لانسلم ان ادراك الجزئيات المتشكلة لايكون الا بآلات جسمانية وانما يلزم ان لو كان ادراكه بحصول صورها عند المدرك وهو ممنوع ولم لايجوز ان يكون العلم اضافة محضة أوصفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا يحتاج الى آلة جسمانية وزدبانه لو كان العلم اضافة محضة أوصفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة لزم أن لا يكون الاول تعالى عالما بالحوادث قبل وجودها في الخارج اذ لاوجود لها في الخارج وهو ظاهر ولا في العقل لان المفروض أن لاصورة ولا تحقق للاضافة سواء كانت اضافة الذات أو اضافة الصفات قبل تحقق المضاف اليه وأجيب بانا لانسلم أن الاضافة متوقفة على تحقق المضاف اليه بل على امتيازه الذى لا يتوقف على تحقق المضاف اليه لا في الخارج ولا في العقل وقد يعد هذا مكابرة وعلى أصل الاعتزال لااشكال لان المعدومات الممكنة لها ثبوت في الخارج حال عدمها وتمايز ويكفي في تحقق الاضافة ثبوت المضاف اليه وتميزه من غير ان يكون له وجود لافي الخارج ولا في الذهن على أن ماذكر كلام على السند فليتأمل

(واحتجوا) على الثاني بان العلم بالاشياء الزمانية من حيث كونها زمانية يوجب التغير في علمه وهو على الله تعالى محال لان من يعتقد في الشئ المعين قبل حدوثه انه حدث ولم يحدث بعد فان اعتقاده ذلك يكون لامحالة جهلا وانما العلم هو ان يعتقد في ذلك الحال عدمه لاوجوده اذ هو حينئذ معدوم لاموجود ثم اذا وجد فلا يجوز أن يبقى علمه الزماني بعدمه بان يعتقد انه معدوم في زمان هو موجود فيه

بالحقيقة والنار هي آلة القتل ومن أحرقته النار من غير أن يكون لانسان في ذلك اختيار ليس يقول أحد انه أحرقته النار مجازا فوجه التغليط في هذا انه احتج بما يصدق مركبا على ماهو بسيط ومفرد غير مركب وهو من مواضع السفسطائيين مثل من يقول في الزنجي انه أبيض الاسنان فانه أبيض باطلاق والفلاسفة لا يقولون ان الله تعالى ليس مريدا باطلاق لانه فاعل بعلم ومن علم وفاعل أفضل الفاعلين المتقابلين مع أن كليهما ممكن وانما يقولون انه ليس مريدا بالارادة الانسانية (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل نحن نعني الى قوله بعد ظهور المعنى (قلت) حاصله تسليم القول لخصومهم ان الله تعالى ليس هو فاعلا وانما هو سبب من الاسباب التى لا يتم الشئ الا به وهو جواب ردئ ولانه يلزم الفلاسفة منه أن يكون الاول مبدأ على طريق الصورة للكل على جهة ما النفس مبدأ الجسد وهذا ليس يقوله أحد منهم (ثم قال أبو حامد) مجيبا لهم قلنا غرضنا الى قوله عن هذا التلبيس فقط (قلت) أما هذا القول فلازم للفلاسفة لو كانوا يقولون بأقوالهم اياه وذلك انه يلزمهم على هذا الوضع أن لا يكون للعالم فاعل لا بالطبع ولا بالارادة ولا شئ هو فاعل بغير هذين الضربين فليس ما قاله كشفا عن تلبيسهم وانما التبيين انه نسب الى الفلاسفة ماليس من قولهم (قال أبو حامد) الوجه الثانى في ابطال كون العالم الى قوله يكون فعلا لله تعالى (قلت) أما ان كان العالم قديما لذاته وموجودا لامن حيث هو متحرك لان كل حركة مؤلفة من أجزاء حادثة فليس له فاعل أصلا وأما ان كان قديما بمعنى انه في حدوث دائم وانه ليس لحدوثه أول ولا منتهى فان الذى أفاد الحدوث الدائم أحق باسم الاحداث من الذى أفاد الاحداث المنقطع وعلى هذه الجهة فالعالم محدث لله سبحانه واسم الحدوث به أولى من اسم القدم وانما سمت الحكماء العالم قديما تحفظا من المحدث الذى هو من شئ وفي زمان وبعد العدم (ثم قال) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل معنى الحادث الى قوله للفاعل فيه مجال (قلت) هذا القول هو من جواب ابن سينا في هذه المسئلة عن الفلاسفة وهو قول سفسطائي فانه أسقط منه أحد ما يقتضيه التقسيم الخاص وذلك انه قال ان فعل الفاعل لا يخلو ان يتعلق من الحادث بالوجود أو بالعدم السابق له ومن حيث هو معدوم أن يتعلق بكليهما جميعا والمحال أن يتعلق بالعدم فان الفاعل لا يفعل عدما ولذلك يستحيل ان يتعلق بكليهما فقد بقي انه انما تعلق بالوجود والاحداث ليس شيأ غير تعلق الفعل بالوجود أعني ان فعل الفاعل انما هو ايجاد فاستوى في ذلك الوجود المسبوق بعدم والوجود غير المسبوق بعدم ووجه الغلط في هذا القول ان فعل الفاعل لا يتعلق بالوجود الا في حال العدم وهو الوجود الذى بالقوة ولا يتعلق بالوجود الذى بالفعل من حيث هو بالفعل ولا بالعدم من حيث هو عدم بل بالوجود الناقص الذى لحقه العدم ففعل الفاعل لا يتعلق بالعدم لان العدم ليس بفعل ولا يتعلق بالوجود الذى لا يقارنه عدم لان كل ما كان من الوجود على كماله فليس يحتاج الى ايجاد ولا الى موجد والوجود الذى يقارنه عدم لا يوجد الا في حال حدوث المحدث فكذلك لا ينفك من هذا الشك الا ان يقال أن العالم لم يزل يقترن بوجوده عدم ولا يزال بعد يقترن كالحال في وجود الحركة وذلك أنها دائما تحتاج الى المحرك والمحققون من الفلاسفة يعتقدون ان هذه هي حال العالم الاعلى مع البارى سبحانه فضلا عما دون العالم العلوى وبهذا تفارق المخلوقات المصنوعات فان المصنوعات اذا وجدت يقترن بها عدم يحتاج من أجله الى فاعل به يستمر وجودها (قال أبو حامد) وأما قولكم ان الموجود الى قوله بفعل الفاعل فيه (قلت) ولعل العالم بهذه الصفة وبالجملة فلا يصح هذا

القول

القول وهو أن يكون الايجاد من الفاعل الموجد يتعلق بالموجود من جهة ما هو موجود بالفعل الذى ليس فيه نقص أصلا ولا قوة من القوى لا أن يتوهم أن جوهر الموجود هو فى كونه موجدا فان الموجد المفعول لا يكون موجدا الا بموجد فاعل فان كان كونه موجدا عن موجد أمرا زائدا على جوهره لم يلزم أن يبطل الوجود اذا بطلت هذه النسبة التى بين الموجد الفاعل والموجد المفعول وان لم يكن أمرا زائدا بل كان جوهره فى الاضافة أعنى فى كونه موجدا فتح باب بقوله ابن سينا وهذا لا يصح فى العالم لان العالم ليس موجودا فى باب الاضافة وانما هو موجود فى باب الجوهر والاضافة عارضة له ولعل هذا الذى قاله ابن سينا هو صحيح فى صور الاجرام السماوية مع ما يدركه من الصور المفارقة للمواد فان الفلاسفة يزعمون ذلك لانه قد تبين ان هنا صورا مفارقة للمواد وجودها هو تصورها وان العلم انما غاير المعلوم ههنا من قبل أن المعلوم هو فى مادة (قال أبو حامد) مجيبا للفلاسفة (والجواب) أن الفعل الى قوله من أثر الفاعل (قلت) هذا الكلام كله صحيح فان فعل الفاعل انما يتعلق بالمفعول من حيث هو متحرك والحركة من الوجود الذى بالقوة الى الوجود الذى بالفعل هى التى تسمى حدوثا وكما قال العدم هو شرط من شروط وجود الحركة عن المحرك وليس ما كان شرطا فى فعل الفاعل يلزم اذا لم يتعلق به فعل الفاعل ان يتعلق بضده كما ألزم ابن سينا لكن الفلاسفة يزعمون ذلك لانه قد تبين ان ههنا صورا مفارقة للمواد وجودها هو تصورها وان العلم انما غاير المعلوم ههنا من قبل أن المعلوم هو فى مادة (قال أبو حامد) مجيبا للفلاسفة (والجواب) الى قوله من أثر الفاعل (قلت) هذا الكلام كله صحيح فان فعل الفاعل انما يتعلق بالمفعول من حيث هو متحرك والحركة من الوجود الذى بالقوة الى الوجود الذى بالفعل هى التى تسمى حدوثا وكما قال العدم هو شرط من شروط وجود الحركة عن المحرك وليس ما كان شرطا فى فعل الفاعل يلزم اذا لم يتعلق به فعل الفاعل ان يتعلق بضده كما ألزم ابن سينا لكن الفلاسفة تزعم ان من الموجودات ما فصولها الجوهرية فى الحركة كالرياح وغير ذلك وانما السموات وما دونها من هذا الجنس من الموجودات التى وجودها فى الحركة واذا كان ذلك فهى فى حدوث دائم لم يزل ولا يزال وعلى هذا فكما أن الموجود الازلى أحق بالوجود من الموجود الغير الازلى كذلك ما كان حدوثه أزليا أولى باسم الحادث مما حدوثه فى وقت ما ولولا كون العالم بهذه الصفة أعنى أن جوهره فى الحركة لم يحتج العالم بعد وجوده الى البارى تعالى كما لا يحتاج البيت الى وجود البناء بعد تمامه والفراغ منه الا لو كان العالم من باب المضاف كما رام ابن سينا ان يبينه فى القول المتقدم وقد قلنا نحن ان من رام منهم ذلك هو صادق على صور الاجرام السماوية وان كان هكذا فالعالم يفتقر الى حضور الفاعل له فى حال وجوده من جهة ما هو فاعل بالوجهين جميعا أعنى لكون جوهر العالم كائنا فى الحركة وكون صورته التى بها قوامه ووجوده من طبيعة المضاف لا من طبيعة الكيف أعنى الهيئات والملكات المعدودة فى باب الكيف فان كل ما كانت صورته داخلة فى هذا الجنس معدودة فيه فهو اذا وجد وفرغ وجوده كان محتاجا الى الفاعل فهذا كله يحل لك هذا الاشتباه ويرفع عنك الحيرة التى تنشأ للناس بين هذه الاقاويل المتضادة (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل انا اعترفتم الى قوله الى الله تعالى (قلت) اما فى الحركة مع المحرك فصحيح واما فى الموجود الساكن مع الموجد له أو فيما ليس

اذ لو بقى ذلك العلم بعد ضده لكان جهلا أيضا واذا لم يبق ذلك العلم وحدث علم آخر وهو العلم بوجوده الآن كان ذلك تغيرا فى علمه تعالى والعلم بهذه الزمانيات ليس من الاضافات المجردة التى لا ترجع الى هيئة وصفة فى الذات مثل كونك يمينا وشمالا حتى يجوز التغير فيه فى حقه تعالى بل هى هيئة وصفة لها اضافة الى أمر خارج وهو المعلوم فاذا تغير المعلوم لم يكف فى ذلك تغير الاضافة فقط بل يتغير صفة الذات العالمة وذلك لان العلم يستلزم الاضافة الى معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بل العلم المتعلق بمعلوم آخر علم مستأنف له اضافة مستأنفة بخلاف القدرة فيكون التغير فيه تغيرا فى صفة حقيقية فى ذاته تعالى وذلك مستحيل فى حقه تعالى (وأجيب) عنه بان العلم اما اضافة محضة وتغير الاضافات فى حقه تعالى غير مستحيل عندهم أو صفة حقيقية ذات اضافة ولا نسلم انه يلزم من اضافة تغيره بتغير المعلوم تغير تلك الصفة وانما يلزم ذلك لو كان العلم صورة مساوية للمعلوم فانه حينئذ لا يتصور أن يتعلق بمعلوم آخر وان يكون علما به بل كل صورة فانما تكون علما بما هى صورة له فقط دون ما عداه وذلك أى كون العلم صورة مساوية للمعلوم ممنوع ولم لا يجوز أن يكون صفة واحدة لها اضافات وتعلقات متعددة بحسب تعدد المعلوم ولا يلزم من تغير المعلوم الا تغير تلك الاضافات دون الصفة كما فى القدرة (وأجاب عنه بعض مشايخ المعتزلة) بان الشئ المعين قبل حدوثه يعلم منه انه معدوم وانه سيكون موجودا فاذا وجد يعلم بالعلمين الاولين انه كان معدوما وانه موجود فان من علم بان زيدا سيدخل البلد غدا فمند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الآن اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج أحدنا الى علم آخر متجدد يعلم به انه دخل الآن لطريان الغفلة عن الاول وكذا من علم أن زيدا ليس فى الدار ودام هذا العلم الى أن دخلها وعلم دخوله فيها يعلم بالعلم الاول انه لم يكن فيها وانما يحتاج أحدنا الى علم متجدد يعلم به انه لم يكن فيها لطريان الغفلة عن الاول ورد هذا الجواب بوجوه (الاول) حقيقة انه

شانه أن يسكن أو يتحرك ان نرض موجودا بهذه الصفة فغير صحيح فلتكن هذه النسبة انما وجدت بين الفاعل أو العالم من جهة ما هو متحرك واما ان كل موجود يلزم ان يكون فعله مقارنا لوجوده فصحيح الا أن يعرض للوجود أمر خارج عن الطبع أو عارض من العوارض وسواء كان الفعل طبيعيا أو اراديا فانظر كيف وضعت الاشعرية موجودا قديما ومنعوا عليه الفعل في وجوده القديم ثم أجازوه عليه حتى كان وجوده القديم انقسم الى وجودين قديمين ماض ومستقبل وهذا كله عند الفلاسفة هوس وتخليط (قال أبو حامد) مجيبا الفلاسفة في القول المتقدم قلنا لا نحيل الى قوله من حيث انه حادث (ثم قال) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل فان اعترفتم الى قوله وقد ظهر هذا (قلت) هذا القول يمنع فيه أن الفلاسفة قد سلموا له انهم انما يعنون بان الله فاعل بانه علة له فقط فان العلة مع المعلول وهذا انصراف منهم عن قولهم الاول لان المعلول انما يلزم عن العلة التى هى له علة على طريق الصورة أو على طريق الغاية وأما المعلول فليس يلزم عن العلة التى هى علة فاعلة بل قد توجد العلة الفاعلة ولا يوجد المعلول فكان أبو حامد كالوكيل الذى يقر على موكله بما لم يأذن له فيه بل الفلاسفة ترى أن العالم له فاعل لم يزل فاعلا ولا يزال أى لم يزل مخرجا له من العدم الى الوجود ولا يزال مخرجا وقد كانت هذه المسئلة قد عادت بين آل ارسطاطاليس وآل أفلاطون وذلك ان أفلاطون لما قال بحدوث العالم لم يكن في قوله شك في انه يضع العالم فاعلا صانعا واما ارسطاطاليس فلما وضع أنه قديم شكك عليه أصحاب أفلاطون بمثل هذا الشك وقالوا انه لا يرى أن للعالم صانعا فاحتاج أصحاب ارسطو ان يجيبوا فيه باجوبة تقتضى ان ارسطو يرى أن للعالم صانعا وفاعلا وهذا يبين على الحقيقة فى موضعه والاصل فيه هو ان الحركة عندهم فى الاجرام السماوية بها قوام وجودها فمعطى الحركة هو فاعل الحركة حقيقة واذا كانت الاجرام السماوية لا يتم وجودها الا بالحركة فمعطى الحركة هو فاعل الاجرام السماوية وأيضا تبين عندهم انه معطى الوحدانية التى بها صار العالم واحدا ومعطى الوحدانية التى هى شرط فى وجود الشئ المركب وهو معطى وجود الاجزاء التى وقع منها التركيب لان التركيب هو علة لها على ما تبين وهذه حال المبدا الاول سبحانه مع العالم كله وأما قولهم ان الفعل حادث فصحيح لانه حركة وانما معنى القدم فيه انه لا أول له ولا آخر ولذلك ليس يعنون بقولهم ان العالم قديم انه متقدم باشياء قديمة لكونها حركة وهذا والذى لم تفهمه الاشعرية عسر عليهم أن يقولوا ان الله قديم وان العالم قديم ولذلك كان اسم الحدوث الدائم أحق به من اسم القدم (قال أبو حامد) الوجه الثالث فى استحالة كون العالم فعلا لله تعالى الى قوله بموجب أصلهم (قلت) اما اذا سلم هذا الاصل والتزم فيعسر الجواب عنه لكنه شئ لم يقله الا المتأخرة من فلاسفة الاسلام (ثم قال) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل العالم بجملته الى قوله كما سبق (قلت) حاصل هذا الكلام أن الاول اذا كان بسيطا واحدا لا يصدر عنه الا واحد وانما يختلف الفاعل ويكثر اما من قبل المواد ولا مواد معه أو من قبل الآلة ولا آلة معه فلم يبق الا أن يكون من قبل المتوسط بان يصدر عنه أولا واحد وعن ذلك الواحد واحد وعن ذلك الواحد واحد فتوجد الكثرة (ثم قال) رادا عليهم قلنا فيلزم عن هذا الى قوله لا يصدر عنه الا واحد (قلت) هذا

سيقع غير حقيقة انه وقع بالضرورة واختلاف المعلومين يوجب اختلاف العلمين فيكون العلم باحدهما غير العلم بالآخر (لا يقال) المعلوم متعلق العلم واختلاف المتعلق لا يستلزم الا اختلاف التعلق دون اختلاف العلم لجواز أن يكون صفة واحدة تتعدد تعلقاتها بحسب تعدد المتعلقات (لانا نقول) ذلك لا يناسب رأى المعتزلة لان العلم عندهم تعلق بين العالم والمعلوم لا صفة ذات تعلق فلا يستقيم حمل كلامهم على كونه صفة ذات تعلق (الثانى) أن شرط العلم بانه وقع هو الوقوع وشرط العلم بانه سيقع هو عدم الوقوع فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما فضلا عن التنافى (الثالث) يمكن العلم بانه عالم بانه سيقع فى الجملة مع الجهل بانه عالم بانه وقع من جميع الوجوه وغير المعلوم غير المعلوم فلا يرد ما يتوهم ان هذا الوجه انما يدل على تغاير العلمين بالاعتبار لا بالذات كما هو المراد اذ الشئ الواحد يجوز ان يكون معلوما باعتبار مجهولا باعتبار آخر (وتحقيق كلامهم فى علمه تعالى بالجزئيات) هو ان الاشياء الزمانية التى لها تعلق بالزمان ولا يمكن وجودها بدونه هو ما يكون تغيرا تدريجيا كالحركة وما يتبعها فان لها هوية منطبقة على الزمان يمتنع وجودها بدونه أو دفعيا كالكون والفساد أو ما يكون محلا للتغير على أحد الوجهين كالاجسام فان الجسم من حيث ذاته ليس مما لا يحصل الا فى الزمان أو فى طرفه لكنه لكونه محلا للتغير يستلزم الزمان ولا يوجد بدونه وأما ما لا يكون تغيرا ولا محلا له كالمبدا الاول والعقول المفارقة فانها ليست تغيرا ولا محلا للتغير فلا تعلق لها بالزمان بوجه ولا ينقسم الزمان بالنسبة اليها الى ماض وحاضر ومستقبل كما ان الاشياء المكانية التى لازم تعلق بالمكان ولا توجد بدونه هو ما يكون له الامتدادات الثلاثة الطول والعرض والعمق أو ما يكون حالا فيما له تلك الامتدادات وأما ما ليس له تلك الامتدادات ولا حالا فيه كالمجردات فلا تعلق لها بالمكان ولا تنقسم الامكنة بالقياس اليها الى قريب وبعيد ومتوسط فذاته تعالى لما لم يكن تغيرا ولا محلا للتغير بوجه لم يتصور له اختصاص بجزء من أجزاء الزمان لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية فلا

بتصوّر في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل لان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما تختص بجزء منه بل كان نسبته الى جميع الازمنة سواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له بحسب أوقاتها المعينة التي هي واقعة فيها لكن لا من حيث دخول الزمان في علمه تعالى بحسب أوصافه الثلاثة أعني الحالية والمضي والاستقبالية ولا يلزم منه خروج بعض الاشياء عن علمه تعالى لانه لما لم يكن بالقياس اليه ماض وحال ومستقبل لم يتصور كون بعض الاشياء واقعا في الحال والماضي والمستقبل بالقياس اليه تعالى فعدم ادراكه الاشياء على هذا الوجه لا يكون جهلا وانما يكون جهلا لو كان وقوع بعض الاشياء بالنسبة اليه تعالى في الحال أو الماضي أو المستقبل ولم يعلمها على هذا الوجه (نعم) ما ذكروه من انه تعالى لا يعلم خصوصيات الجزئيات بل انما يعلمها من حيث انها ماهية متخصصة باوصاف تختص جملتها بواحد جزئي وان لم يمتنع نفس تصورها من وقوع الشركة يستلزم جهلها من بعض الوجوه تعالى عن قول المبطلين علوا كبيرا مع انه مناقض لما ذهبوا اليه من أن الكل معلول للواجب العالم بذاته والعلم التام بخصوصية العلة يوجب العلم التام بخصوصية المعلول وقد يعتذر عنه بان ادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئية جسمانية وان كان كمالا للموجود الا أنه ليس كمالا مطلقا لانه يوجب نقصانا من وجه لاستلزامه الجسم والتركب فلا استحالة في عدم ثبوته للواجب تعالى وان العلم بالعلة انما يوجب العلم بالمعلول لا الاحساس به وادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئية جسمانية احساس لا يمكن الا بالحواس الجسمانية لا علم ولا تناقض ودفع هذا الاعتذار بان كون ادراك الجزئيات الجسمانية محتاجا الى آلة جسمانية انما هو في حقنا لا بالنسبة الى الواجب تعالى وقال بعض المتأخرين من فلاسفة الاسلام في تحقيق علمه تعالى المدرك لذاته كما لا يفتقر في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو كذلك لا يفتقر في ادراك ما يصدر عنه الى صورة أخرى غير صورة ذلك الصادر التي هو بها هو

لازم لهم اذا وضعوا الفاعل الأوّل كالفاعل البسيط الذي في الشاهد أعني أن تكون الموجودات كلها بسيطة لكن هذا انما يلزم من جعل هذا المطلب عاما في جميع الموجودات وأما من قسم الموجود المفارق والموجود الهيولاني المحسوس فانه جعل المبادي التي يرتقي اليها الموجود المحسوس غير المبادي التي يرتقي اليها الموجود المعقول فجعل مبادي الموجودات المحسوسة المادة والصورة وجعل بعضها لبعض فاعلات الى أن ترتقي الى الجرم السماوي وجعل الجواهر المعقولة ترتقي الى مبدأ أوّل هو لها مبدأ على جهة تشبيه الصورة وتشبيه الغاية وتشبيه الفاعل وذلك كله مبين في كتبهم فباقي المقدمة مشتركة فليس يلزمهم هذه الشكوك وهذا هو مذهب ارسطو وهذه القضية القائلة ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد هي قضية اتفق عليها القدماء حين كانوا يفحصون عن المبدأ الأوّل للعالم بالفحص الجدلي وهم يظنون الفحص البرهاني فاستقر رأي الجميع منهم على أن المبدأ واحد للجميع وان الواحد يجب أن لا يصدر عنه الا واحد فلما استقر عندهم هذان الاصلان طلبوا من أين جاءت الكثرة وذلك بعد ان بطل عندهم الرأي الاقدم من هذا وهو أن المبادي الأول اثنان أحدهما الخير والآخر الشر وذلك انه لا يمكن عندهم أن تكون مبادي الاضداد واحدة ورأوا أن المتضادة العامة التي تعم جميع الاضداد هي الخير والشر فظنوا انه يجب أن تكون المبادي اثنين فلما تأمل القدماء الموجودات ورأوا أنها كلها تؤم غاية واحدة وهو النظام الموجود في العالم كالنظام الموجود في العسكر من قبل قائد العسكر والنظام الموجود في المدن من قبل مدبري المدن اعتقدوا ان العالم يجب أن يكون بهذه الصفة وهذا هو معنى قوله سبحانه لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا واعتقدوا المكان وجود الخير في كل موجود وان الشر حادث بالعرض مثل العقوبات التي يضعها مدبر والمدن الفاضلون فانها شرور وضعت من أجل الخير لا على القصد الاوّل وذلك أن ههنا من الخيرات خيرات ليس يمكن ان توجد الا أن يشوبها شيء كالحال في وجود الانسان الذي هو مركب من نفس ناطقة ونفس بهيمة فكان الحكمة اقتضت عندهم أن يوجد الخير الكثير وان كان يشوبه شر يسير لان وجود الخير الكثير مع الشر اليسير آثر من عدم الخير الكثير لمكان الشر اليسير فلما تقرر بأخرة عندهم أن المبدأ الاوّل يجب أن يكون واحدا وقع هذا الشك في الواحد أجابوا فيه باجوبة ثلاثة فبعضهم زعم ان الكثرة انما جاءت من قبل الهيولى وهو انكساغورس وبعضهم زعم أن الكثرة انما جاءت من قبل كثرة الآلات وبعضهم زعم ان الكثرة جاءت من قبل المتوسطات وأوّل من وضع هذا أفلاطون وهو أقنعها رأيا لان السؤال يأتي في الجوابين الآخرين وهو من أين جاءت كثرة المواد وكثرة الآلات فمن اعترف بهذه المقدمة فالشك مشترك بينهم والكلام في الوجه الذي به لزمت الكثرة في الواحد لازم له أعني فيمن اعترف ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وأما المشهور اليوم فهو ضد هذا وهو أن الواحد الاوّل صدر عنه صدورا أوّل جميع الموجودات المتغايرة فالكلام في هذا الوقت مع أهل هذا الزمان انما هو في هذه المقدمة وأما ما اعترض به أبو حامد على المشائين فليس يلزمهم وهو انه ان كانت الكثرة لاحقة من جهة المتوسطات فليس يلزم عن ذلك الا كثرة بسيطة كل واحد منها مركب من كثرة فان الفلاسفة يرون ان ههنا كثرة بهاتين الجهتين بامور بسيطة وهي الموجودات البسيطة التي ليست في هيولى وان هذه بعضها أسباب

واذا كنا ندرك كثيرا من الاشياء بالصور التي نتصورها ونستحضرها ولا نحتاج في تعقل تلك الصورة وادراكها الى صورة أخرى من غير تضاعف الصور فينا بل ندركها بذاتها كما ندرك غيرها بها مع كونها لم تصدر عنا بانفرادنا بل بمشاركة من غيرنا فما يصدر عنه تعالى مجموع الموجودات الممكنة لذاته لا بمشاركة غيره الذي لم يصدر عنه أولى أن لا يفتقر في ادراك ما صدر عنه الى غير ذاته المعينة فيكون المدرك محلا للصورة المدرك ومثاله ليس بشرط في ادراكه اياه ولو كان شرطا لما أمكن لنا ادراك ذواتنا والاشياء الحاضرة لذواتنا ولو امكن حصول الصور لنا من غير الحصول فينا لحصل الادراك أيضا من غير حلول فان الحلول انما كان لحصول تلك الصورة لنا الذي هو شرط في التعقل والادراك فاحتيج اليه بالعرض لا بالذات وحصول الشئ لعلته الفاعلية في كونه حصولا لغيره ليس دون حصوله لعلته القابلية في كونه كذلك فالعاقل الفاعل لذاته معلولاته الذاتية حاصلة له من غير أن تكون حالة فيه فهو عاقل لها من غير أن تحل فيه فاذا الواجب لذاته كما لا يزيد عقله لذاته على ذاته في الوجود وان زاد بحسب اعتبار المعتبرين فكذلك وجود المعلول الاول وتعقل الواجب اياه لان ذاته علة لذات معلوله الاول وعقله لذاته علة لعقله لذات المعلول الاول واتحاد العلتين في الوجود مع تغايرهما الاعتباري يقتضي اتحاد معلوليهما في الوجود مع التغاير الاعتباري بينهما أيضا فتعقل الواجب لذاته العقل الذي هو أوّل المعقول لا يحتاج فيه الى حصول صورة مستأنفة تحل ذات الاول تعالى ثم لما كان الموجود ممكن الاوهو معلول لواجب الوجود وجب أن يعقل جميع الموجودات الممكنة الوجود بانها من الصور الحاصلة التي تدرك بها تلك الموجودات الممكنة مما ليس من معلولاته اولا يكون تعقل الواجب تلك الموجودات وما فيها من الصور بصور أخرى بل باعيان تلك الجواهر والصور فيكون جميع الموجودات الكلية والجزئية من الازل الى الابد معلولة لله تعالى كل في

لبعض وترتقي كلها الى سبب واحد هو من جنسها وهو أوّله في ذلك الجنس وان كثرة الاجرام السماوية انما جاءت عن كثرة هذه المبادى وان الكثرة التي دون الاجرام السماوية انما جاءت من قبل الهيولى والصورة او الاجرام السماوية فلم يلزمهم شئ من هذا الشك فالاجرام السماوية متحركة أولا من المحركين لها الذين ليس هم في مادة أصلا وصورها أعني الاجرام السماوية مستفادة من الاجرام السماوية بعضها من بعض سواء كانت صور الاجسام البسائط التي في المادة الاولى الغير كائنة ولا فاسدة أو صور الاجسام مركبة من الاجسام البسيطة وان التركيب في هذه هو من قبيل الاجرام السماوية هذا هو اعتقادهم في النظام الذي ههنا وأما الاشياء التي حركتهم أعني الفلاسفة لهذا الاعتقاد فليس يمكن أن يبين ههنا اذ كان بنوه على أصول ومقدمات كثيرة تبين في صنائع كثيرة وطبائع كثيرة بعضها مرتب على بعض وأما الفلاسفة من أهل الاسلام كأبي نصر وابن سينا فلما سلموا لخصومهم أن الفاعل في الغائب كالفاعل في الشاهد وأن الفاعل الواحد لا يكون منه الا مفعول واحد وكان الاول عند الجميع واحدا بسيطا عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه حتى اضطرهم الامر ان لا يجعلوا الاوّل هو محرك الحركة اليومية بل قالوا ان الاوّل هو موجود بسيط صدر عنه محرك الفلك الاعظم وصدر عن محرك الفلك الاعظم الفلك الاعظم ومحرك الفلك الثاني الذي تحت الاعظم اذ كان هذا المحرك مركبا من كونه يعقل الاول ويعقل ذاته وهذا خطأ عن اصولهم لان العاقل والمعقول هو شئ واحد في العقل الانساني فضلا عن العقول المفارقة وهذا كله ليس يلزم قول ارسطو فان الفاعل الواحد الذي وجد في الشاهد يصدر عنه فعل واحد ليس يقال مع الفاعل الاول الا باشتراك الاسم وذلك أن الفاعل الاوّل الذي في الغائب فاعل مطلق والذي في الشاهد فاعل مقيد والفاعل المطلق ليس يصدر عنه الا فعل مطلق والفعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول وبهذا استدل ارسطاطاليس على أن الفاعل للمعقولات الانسانية عقل متبرئ عن المادة أعني من كونه يعقل كل شئ وكذلك استدل على العقل المنفعل انه لا كائن ولا فاسد من قبل أنه يعقل كل شئ (والجواب) في هذا على مذهب الحكيم ان الاشياء التي لا يصح وجودها الا بارتباط بعضها مع بعض مثل ارتباط المادة مع الصورة وارتباط أجزاء العالم البسيط بعضها مع بعض فان وجودها تابع لارتباطها واذا كان ذلك كذلك فمعطي الرباط هو معطي الوجود واذا كان كل مرتبط انما يرتبط بمعنى فيه واحد والواحد الذي به يرتبط انما يلزم عن واحد هو معه قائم بذاته فواجب أن يكون ههنا واحد مفرد قائم بذاته وواجب أن يكون هذا الواحد انما يعطي معنى واحدا بذاته وهذه الوحدة تتنوع على الموجودات بحسب طبائعها ويحصل عن تلك الوحدة والمعطاة في موجود موجود وجود ذلك الموجود وترتقي كلها الى الوحدة الاولى كما تحصل الحرارة التي في موجود موجود من الاشياء الحارة عن الحار الذي هو النار وترتقي اليها وبهذا جمع ارسطو بين الوجود المحسوس والوجود المعقول وقال ان العالم واحد صدر عن واحد وان الواحد هو سبب الوحدة من جهة سبب الكثرة من جهة ولما لم يكن من قبله وقف على هذا ولعسر هذا المعنى لم يكشفه كثير من جاء بعده كما ذكرنا واذا كان ذلك كذلك فبين ان ههنا موجودا واحدا تفيض منه قوة واحدة بها يوجد جميع الموجودات وحدتها وكثرتها فاذا ما صدر عن الواحد بما هو واحد وجب ان توجد الكثرة أو تصدر او

كيف

كيف ماشئت ماتقول وهذا هو معنى قوله وذلك بخلاف ماظن من قال ان الواحد يصدر عنه واحد فانظر هذا الغلط ما أكثره على الحكماء فعليك أن تتبين قولهم هذا هل هو برهان أم لا أعنى فى كتب القدماء لا فى كتب ابن سينا وغيره الذين غيروا مذهب القوم فى العلم الالهى حتى صار ظنيا (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل فاذا عرف مذهبنا الى قوله فى تفهيم مذهبهم (قلت) هذا كله تعرض على الفلاسفة من ابن سينا وأبى نصر وغيره ومذهب القوم القديم هو ان ههنا مبادى للاجرام السماوية والاجرام السماوية تحرك اليها على جهة الطاعة لها والمحبة فيها والامتثال لأمرها اياها بالحركة والفهم عنها وانها انما خلقت من أجل الحركة وذلك انه لما صح ان المبادى التى تحرك الاجرام السماوية هى مفارقة للمواد وانها ليست باجسام لم يبق وجه به تحرك الاجسام ماهذا شأنه الا من جهة ان المحرك أمر بالحركة ولذلك لزم عندهم أن تكون الاجسام السماوية حية ناطقة تعقل ذواتها وتعقل مباديها المحركة لها على جهة الآمر لها ولما تقرر انه لافرق بين العلم والمعلوم الا ان المعلوم فى مادة والعلم ليس فى مادة وذلك فى كتاب النفس فاذا وجدت موجودات ليست فى مادة وجب أن يكون جوهرها علما أو عقلا أو كيف شئت أن تسميها وصح عندهم ان هذه المبادى مفارقة للمواد من قبل انها التى أفادت الاجرام السماوية الحركة الدائمة التى لا يلحقها فيها كلال ولا تعب وان كل مايفيد حركة دائمة بهذه الصفة فانه ليس جسما ولا قوة فى جسم وان الجسم السماوى انما استفاد البقاء من قبل المفارقات وصح عندهم ان هذه المبادى المفارقة وجودها مرتبط بمبدا أول فيها ولولا ذلك لم يكن ههنا نظام موجود فاقاويلهم مسطورة فى ذلك فينبغى لمن أراد معرفة الحق أن يقف عليها من عنده وما يظهر أيضا من كون جميع الافلاك تحرك الحركة اليومية مع انها تحرك بها الحركات التى تخصها فلما صح عندهم أن الآمر بهذه الحركة هو المبدأ الاول وهو الله سبحانه وتعالى وانه أمر سائر المبادى ان تأمر سائر الافلاك بسائر الحركات وان بهذا الامر قامت السموات والأرض كما ان بأمر الملك الاول فى المدينة قامت جميع الأوامر الصادرة ممن جعل له الملك ولاية أمر من أمور المدينة الى جميع من فيها من أصناف الناس كما قال سبحانه وأوحى فى كل سماء أمرها وهذا التكليف والطاعة هى الاصل فى التكليف والطاعة التى وجبت على الانسان لكونه حيوانا ناطقا وأما ما حكاه ابن سينا من صدور هذه المبادى بعضها من بعض فهو شئ لا يعرفه القوم وانما الذى عندهم ان لها من المبدا الاول مقامات معلومة لا يتم لها وجود الا بذلك المقام منه كما قال سبحانه وما منا الا له مقام معلوم وان الارتباط الذى بينها هو الذى يوجب كونها معلولة بعضها عن بعض وجميعها من المبدأ الاول وانه ليس يفهم من الفاعل والمفعول والخالق والمخلوق فى ذلك الوجود الا هذا المعنى فقط وما قلناه من ارتباط وجود كل موجود بالواحد وذلك خلاف ما يفهم ههنا من الفاعل والمفعول والصانع والمصنوع فلو تخيلت آمرا له مأمورون كثيرون وأولئك المأمورون لهم مأمورون آخرون ولا وجود للمأمورين الا فى قبول الامر وطاعة الآمر ولا وجود لمن دون المأمورين الا بالمأمورين لوجب أن يكون الآمر الاول هو الذى أعطى جميع الموجودات المعنى الذى به صارت موجودة فانه أعطى كل شئ وجوده فى انه مأمور ولا وجود له الا من قبل الآمر الاول وهذا المعنى هو الذى يرى الفلاسفة انه عبرت عنه الشرائع بالخلق والاختراع والتكليف فهذا هو أقرب تعليم يمكن أن يفهم به

وكذا من غير أن يكون فى علمه كان وكائن ويكون بل هى حاضرة عنده فى أوقاتها من غير لزوم محال من المحالات التى تذكر فى كيفية علمه تعالى هذا ماذكره (ويرد عليه) انا لانسلم انه اذا أدركنا الاشياء بالصورة ولم نحتج فى ادراك الصورة الى صورة أخرى امكان مصدر الموجودات أولى بان لا يفتقر فى ادراك ماصدر عنه الى غير ذاته المعينة وانما يتم لو كان مطلق الحصول للشئ المجرد كافيا فى الادراك وهو ممنوع ولم لا يجوز أن يكون الحصول للقابل والحصول للفاعل متخالفين فى الحقيقة ويكفى فى الادراك الحصول للقابل دون الحصول للفاعل وعدم كون حصول الشئ لفاعله فى كونه حصولا لغيره دون حصوله لقابله أو كون حصول الشئ لفاعله أقوى فى معنى الحصول لغير من حصوله لقابله انما يفيد لو كان المعتبر فى الادراك مطلق الحصول لغيره دون خصوصية الحصول القابل وهو ممنوع والحاصل انه يجوز أن يكون مفهوم الحصول للشئ أمرا عرضيا بالنسبة الى مايصدق عليه من الحصولين ويكون المعتبر فى الادراك هو أحد المعروضين لا الآخر فلا يلزم من كون مطلق الحصول للغير الذى هو العارض حاصلا فى ضمن المعروض الذى ليس معتبرا فى الادراك حصول الادراك وقوله لو كان كون المدرك محلا لصورة المدرك ومثاله شرطا فى الادراك لما أمكن لنا ادراك ذواتنا والاشياء الحاضرة لذواتنا انما يفيد عدم اشتراط حصول الصورة والمثال فى المدرك على التعيين لا كفاية الحصول مطلقا فى

الادراك لجواز أن يكون كل من حصول المجرد لذاته وحصول الصفات القائمة به له وحصول الصورة والمثال كافيا فى الادراك ولا يكون حصول المعلول للعلة المجردة كافيا فى ادراكها اياه لاحتمال أن تكون الحصولات المذكورة متخالفة بالحقائق ويكون كل من الثلاثة الاول شرطا على البدل فى الادراك كافيا فيه دون الرابع وأيضا لو كان علمه تعالى بالاشياء عبارة عن وجوداتها لم يكن علمه تعالى بها متقدما بالذات عليها لامتناع تقدم الشئ على نفسه فلا يكون علمه تعالى بها مدخل

فى وجودها ان يكون الاول تعالى فاعلا بالطبع لا بالارادة مع انهم لم يذهبوا الى ذلك بل ذهبوا الى انه تعالى قادر مختار الا ان قدرته
واختياره لا يوجبان كثرة فى ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات لان افعالهم تابعة لاغراضهم ولا كفاعلية
المجبورين من ذوى الطبائع الجسمانية وان علمه تعالى هو عين ارادته وانما يصح جعل علمه تعالى ارادة اذا تقدم على معلوله بالذات
ومنشأ لصدوره واما اذا كان عينه فلا ٥٠ نعم ان الامام الغزالى رحمه الله تعالى قرر الجواب عن احتجاجهم على الدعوى

مذهب هؤلاء القوم من غير ان يلحق ذلك الشنعة التى تلحق من سمع مذاهب القوم على التفصيل الذى ذكره ابو حامد ههنا وهذا كله يزعمون انه قد تبين فى كتبهم فمن امكنه ان ينظر فى كتبهم على الشروط التى ذكروها فهو الذى يقف على صحة ما يزعمون او ضده وليس يفهم من مذهب ارسطو غير هذا ولا من مذهب افلاطون وهو منتهى ما وقفت عليه العقول الانسانية وقد يمكن الانسان ان يقف على هذه المعانى من اقاويل عرض لها ان كانت مشهورة مع انها معقولة وذلك ان ما شأنه هذا الشأن من التعليم فهو لذيذ محبوب عند الجميع واخذ المقدمات التى يظهر منها هذا وهو ان الانسان اذا تأمل ما ههنا ظهر له ان الاشياء التى تسمى حية عالمة هى الاشياء المتحركة من ذاتها بحركات محدودة نحو اغراض وافعال محدودة تتولد منها افعال محدودة ولذلك قال المتكلمون ان كل فعل فانما يصدر عن حى عالم فاذا حصل له هذا الاصل وهو ان كل ما يتحرك حركات محدودة فيلزم عنه افعال محدودة منتظمة فهو حى عالم واضاف الى ذلك ما هو مشاهد بالحس وهو ان السموات تتحرك من ذاتها حركات محدودة يلزم عن ذلك فى الموجودات التى دونها افعال محدودة ونظام وترتيب به قوام ما ههنا من الموجودات تولد اصل ثالث لا شك فيه وهو ان السموات اجسام حية مدركة فاما ان حركاتها يلزم عنها افعال محدودة بها قوام ما ههنا وحفظه من الحيوان والنبات والجماد فذلك معروف بنفسه عند التأمل فانه لولا قرب الشمس وبعدها فى فلكها المائل لم يكن ههنا فصول اربعة ولو لم يكن ههنا فصول اربعة لما كان نبات ولا حيوان ولا جرى الكون على نظام فى كون الاسطقسات بعضها عن بعض على السواء ليحتفظ لها الوجود مثال ذلك انه اذا بعدت الشمس الى جهة الجنوب برد الهواء فى جهة الشمال وكثر كون الاسطقس المائى وكثر فى جهة الجنوب تولد الاسطقس الهوائى وقل تولد الاسطقس المائى وفى الصيف بالعكس اعنى اذا صارت الشمس قرب سمت رؤسنا وهذه الافعال التى تلفى للشمس من قبل القرب والبعد الذى لها انما من وجود موجود فى المكان الواحد بعينه تلفى للقمر ولجميع الكواكب فان لكلها اولا كاملة وهى تفعل فصولا اربعة فى حركاتها الدورية واعظم من هذه كلها فى ضرورة وجود المخلوقات وحفظها الحركة العظمى اليومية الفاعلة الليل والنهار وقد نبه الكتاب العزيز على العناية بالانسان لتسخير جميع السموات له فى غير ما آية مثل قوله سبحانه وسخر لكم الليل والنهار فاذا قابل الانسان هذه الافعال والتدبيرات اللازمة المتقنة عن حركات الكواكب ورأى الكواكب تتحرك هذه الحركات وهى ذوات اشكال محدودة ومن جهات محدودة ونحو افعال محدودة وحركات متضادة وعلم ان هذه الافعال المحدودة انما هى عن موجودات مدركة حية ذوات اختيار وارادة ويزيده اقناعا فى ذلك اذ يرى ان كثيرا من الاجسام الصغيرة الحقيرة الخسيسة المظلمة الاجساد التى ههنا لم تعدم الحياة بالجملة على صغر اجرامها وخساسة اقدارها وقصر اعمارها واظلام اجسادها وان الجود الالهى افاض عليها الحياة والادراك التى بها دبرت ذاتها وحفظت وجودها علم على القطع ان الاجسام السماوية احرى ان تكون حية مدركة من هذه الاجسام لعظم اجرامها وشرف وجودها وكثرة انوارها كما قال سبحانه لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس ولكن اكثر الناس لا يعلمون وبخاصة اذا اعتبر تدبيرها الاجسام الحية التى ههنا علم على القطع انها حية فان الحى لا يدبره الا حى اكمل حياة منه فاذا

الثانية بانه لم لا يجوز ان يكون العلم صفة واحدة لها اضافات متعددة وان يكون اختلاف المعلول انما يؤثر فى اختلاف الاضافات دون العلم نفسه واجاب عنه بان الاضافة الى المعلول المعين داخلة فى حقيقة العلم ومهما اختلفت الاضافة اختلف الشئ الذى الاضافة ذاتية له ومهما حصل الاختلاف فقد حصل التغير وردوه بانه لو صح هذا لزم ان لا يعلم الاول تعالى الا ذاته لانه لو علم الانسان المطلق والحيوان المطلق والجماد المطلق وهذه مختلفات لا محالة فالاضافة اليها مختلفة فلا يصح العلم الواحد لان يكون علما بالمختلفات على ما سبق فيوجب ذلك تعدد العلوم واختلافها لانها لا تعددها فقط مع التماثل اذ المتماثلات ما يسد بعضها مسد البعض والعلم بالحيوان لا يسد مسد العلم بالجماد ولا العلم بالبياض يسد مسد العلم بالسواد فلا ينطوى تحت علم واحد هو علمه بذاته مع انهم ذهبوا الى ان علمه تعالى بالاشياء منطو تحت علم واحد هو علمه بذاته الذى هو عين ذاته من تأمل
غير مزيد عليه وانت تعلم ان هذا الالزام لا يرد على الشيخ فانه ذهب الى ان علمه تعالى صور متعددة بتعدد المعلومات مع انه متمسك بهذه
الحجة على عدم علمه بالجزئيات الزمانية من حيث هى جزئية زمانية فما ذكره من التقرير غير تام فى الجواب وقوله فيوجب
اختلافها لانها لا تعددها مع التماثل غير صحيح (قوله) اذ المتماثلات ما يسد بعضها مسد البعض ان اراد فى جميع الاحكام فممنوع والا لم

يتصور تماثل بين اثنين أصلا وان أراد في بعض الاحكام وفيما يجب و يمكن ويمتنع فسلم ولكن لانسلم ان العلم بأحد الشيئين لا ينفك عن العلم بالآخر فيه

﴿الفصل الخامس عشر في ابطال قولهم ان السماء متحرك بالارادة﴾

قالوا ان الاجرام الفلكية حيوانات لها نفوس متعلقة بأجرامها نسبتها اليها كنسبة نفوسنا الى أبداننا فكما أن أبداننا تتحرك بالارادة لغرض من الاغراض الجزئية فكذا الافلاك وهذه الدعوى وان كانت من الأمور الممكنة فان الله تعالى قادر على أن يخلق الحياة في كل جسم فلكيا كان أو عنصريا صغيرا أو كبيرا مستديرا أو مضلعا لكن الشأن في اثبات وقوع ذلك بطريق القياس العقلي وحجتهم التي تمسكوا بها هي ان قالوا الفلك جسم متحرك بالذات وكل جسم متحرك بالذات فحركته اما طبيعية أو ارادية أو قسرية لان مبدأها اما خارج عن المتحرك ممتاز عنه في الوضع والاشارة أولا الاول الحركة القسرية والثاني لا يخلو من أن يكون له شعور بما يصدر عنه من الحركة أولا الاول الحركة الارادية والثاني الطبيعية لا جائز أن تكون حركات الافلاك طبيعية لان كل وضع يتوجه اليه المتحرك بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع هو عين التوجه اليه فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع في حالة واحدة بل يكون الهرب عن الشئ عين طلبه وانه محال بداهة ولا جائز أن تكون قسرية لان القسر انما يكون على خلاف الطبع حيث لا طبع فلا قسر وأيضا لو كانت حركاتها قسرية لكانت على موافقة القاسر فوجب تشابه حركاتها في الجهة والسرعة والبطء وتوافقها في المناطق والاقطاب اذ لا يتصور هناك قسر الا من بعضها لبعض لكن حركاتها كما شهدت به الارصاد ليست متشابهة ولا متوافقة فتعين أن تكون ارادية (وجوابه) انا لا نسلم ان الافلاك متحركة والذي عول عليه الرياضيون في أن الافلاك متحركة هي المشاهدة وهي انما تدل على حركات الكواكب دون الافلاك وانما تثبت حركاتها لو امتنع الخرق عليها وهو محال وما ذكروه من الدليل على

تأمل الانسان هذه الاجسام العظيمة الحية الناطقة المختارة المحيطة بنا ونظر الى أصل ثالث وهو انها مع عنايتها بما ههنا هي غير محتاجة اليها في وجودها علم انها مأمورة بهذه الحركات ومسخرة لما دونها من الحيوان والنبات والجمادات وان الآمر لها غيرها وهو غير جسم ضرورة لانه لو كان جسما لكان واحدا منها وكل واحد منها مسخر لما دونه ههنا من الموجودات وخادم لما ليس يحتاج الى خدمته في وجوده وانه لولا مكان هذا الآمر لما اعتنت بما ههنا على الدوام والاتصال لانها مدبرة ولا منفعة لها خاصة في هذا الفعل فاذن انما يتحرك من قبل الامر والتكليف الجرم المتوجه اليها بحفظ ما ههنا واقامة وجوده والآمر هو الله سبحانه وهذا كله معنى قوله تعالى أتينا طائعين ومثال هذا في الاستدلال لو أن انسانا رأى جماعة عظيمة من الناس ذوي خطر وفضل مكبين على أعمال محدودة لا يخلون بها طرفة عين مع ان تلك الاعمال غير ضرورية في وجودهم وهم غير محتاجين اليها لا يقن على القطع انهم مكلفون ومأمورون بتلك الاعمال وان لهم أميرا هو الذي أوجب لهم تلك الخدمة الدائمة العناية بغيرهم المستمرة وهو أعلى قدرا منهم وأرفع رتبة وانهم كالعبيد المسخرين له وهذا المعنى هو الذي أشار اليه الكتاب العزيز في قوله تعالى وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض واذا اعتبر الانسان أمرا آخر وهو ان كل واحد من الكواكب السبعة له حركات خادمة لحركته الكلية ذوات أجسام تخدم جسمه الكلي كأنها خدمة يعتنون بخادم واحد علم أيضا على القطع ان لجماعة كل كوكب آمرا خاصا بهم رقيبا عليهم من قبل الآمر الاول مثل ما يعرض عند تدبير الجيوش أن يكون منها جماعة كل واحد منها تحت آمر واحد وأولئك الآمرون وهم المسمون العرفاء يرجعون الى أمير واحد وهو أمير الجيش كذلك الامر في حركات الاجرام السماوية التي أدرك القدماء من هذه الحركات وهي نيف على الاربعين ترجع كلها الى سبع آمرين وترجع السبع أو الثمانية على اختلاف بين القدماء في عدد الحركات الى الآمر الاول سبحانه وهذه المعرفة تحصل للانسان بهذا الوجه سواء علم كيف مبدأ خلقة هذه الاجسام أعني السماوية أو لم يعلم وكيف ارتباط وجود سائر الآمرين بالآمر الاول أو لم يعلم فانه لا شك أنها لو كانت موجودة من ذاتها أعني قديمة من غير علة ولا موجد لجاز عليها ان لا تأتمر لآمر واحد ولما بالتسخير وان لا تطيعه وكذلك حال الآمرين مع الآمر الاول واذا لم يجز ذلك عليها فهنالك نسبة بينها وبينه اقتضت لها السمع والطاعة وليس ذلك أكثر من انها ملك له في عين وجودها الا في عرض من اعراضها كحال السيد مع عبيده بل في نفس وجودها فانه ليس هنالك عبودية زائدة على الذات بل تلك الذات تقومت بالعبودية وهذا هو معنى قوله تعالى ان كل من في السموات والارض الا آتي الرحمن عبدا وهذا الملك هو ملكوت السموات والارض الذي أطلع الله تعالى عليه ابراهيم عليه السلام في قوله تعالى وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض وأنت تعلم انه اذا كان الأمر هكذا فانه يجب أن لا تكون خلقة هذه الأجسام ومبدأ كونها على نحو كون الاجسام التي ههنا وان العقل الانساني يقصر عن ادراك كيفية ذلك الفعل وان كان يعترف بالوجود فمن رام أن يشبه الموجودين أحدهما بالآخر وان الفاعل لهما فاعل بالنحو الذي يوجد الفاعلات ههنا فهو شديد الغفلة عظيم الزلة كثير الوهلة فهذا هو أقصى ما يفهم به مذاهب القدماء في الاجرام السماوية في اثبات الخالق لها فانه ليس بجسم واثبات ما دونه

من الموجودات التي ليست باجسام واحدها هي النفس وأما اثبات وجوده من كونه محدثة على نحو حدوث الاجسام التي نشاهدها كما رام المتكلمون فعسير جدا والمقدمات المستعملة في ذلك هي غير مفضية بهم الى ما قصدوا بيانه وسنبين هذا من قولنا فيما بعد عند التكلم في طرف اثبات وجود الله تعالى واذ قد تقرر هذا فارجع الى ذكر شيء مما قوله أبو حامد في مناقضة ما حكاه عن الفلاسفة وتعرف مرتبته في الحق اذ كان ذلك هو المقصود الاول في هذا الكتاب (قال أبو حامد) رادا على الفلاسفة فاما ما ذكرتموه من تحكمات الى قوله الا غلبات الظنون (قلت) لا يبعد ان يعرض مثل هذا الجهال مع العلماء والجمهور ومع الخواص كما يعرض ذلك لهم في المصنوعات فان الصانعين اذا أوردوا صفات كثيرة من مصنوعاتهم على العوام وتضمنوا الافعال العجيبة منها هزأ بهم الجمهور وظنوا انهم مبرسمون وهم في الحقيقة الذين ينزلون منزلة المبرسمين من العقلاء والجهال من العلماء وأمثال هذه الأقاويل لا ينبغي أن يتلقى بها آراء العلماء وأهل النظر وقد كان الواجب عليه اذ ذكر هذه الاشياء ان يذكر الآراء التي حركتهم الى هذه الاشياء حتى يقايس السامع بينها وبين الاقاويل التي يروم بها هو ابطالها (قال أبو حامد) ويتداخل هذا كله في قولهم واجب الوجود وممكن الوجود الاعتراض على مثله لا ينحصر ولكنا نرد الى قوله غير الموجود الممكن (قلت) اما قوله ان قولنا في الشيء انه ممكن الوجود لا يخلو اما ان يكون عين الوجود أو غيره أي معنى زائدا على الوجود فان كان عينه فليس بكثرة فلا معنى لقولهم ان ممكن الوجود هو الذي فيه كثرة وان كان غيره لزمكم ذلك في واجب الوجود فيكون واجب الوجود فيه كثرة وذلك خلاف ما يضعونه فانه كلام غير صحيح وقد ترك قسما ثالثا وذلك أن واجب الوجود ليس هو معنى زائدا على الوجود خارج النفس وانما هو حالة للوجود الواجب الوجود ليست زائدة على ذاته وكأنها راجعة الى نفي العلة أعني ان يكون وجوده معلولا عن غيره فكأنه ما أثبت لغيره سلب عنه بمنزلة قولنا في الوجود انه واحد وذلك أن الوحدة ليست تفهم في الموجود معنى زائدا على ذاته خارج النفس في الوجود مثل ما يفهم من قولنا موجود أبيض وانما يفهم منه حالة عدمية وهي عدم الانقسام وكذلك واجب الوجود انما يفهم من وجوب الوجود حالة عدمية اقتضتها ذاته وهو ان يكون وجوب وجوده بنفسه لا بغيره وكذلك قولنا ممكن الوجود من ذاته ليس يمكن ان يفهم منه صفة زائدة على الذات خارج النفس كما فهم من الممكن الحقيقي وانما يفهم منه ان ذاته تقتضي ان لا يكون وجوده واجبا الا بعلة فهو يدل على ذات اذا سلب عنه لم يكن واجب الوجود بذاته بل كان غير واجب الوجود أي مسلوبا عنه صفة وجوب الوجود فكأنه قال ان الواجب الوجود منه ما هو واجب بنفسه ومنه ما هو واجب لعلة والذي هو واجب لعلة ليس واجبا لنفسه فلا يشك أحد ان هذه الفصول ليست فصولا جوهرية أي قاسمة للذات ولا زائدة على الذات وانما هي أحوال سلبية أو اضافية مثل قولنا في الشيء انه موجود فانه ليس يدل على معنى زائد على جوهره خارج النفس كقولنا في الشيء انه مبيض ومن هذا غلط ابن سينا فظن ان الواحد معنى زائد على الذات وكذلك الوجود على الشيء في قولنا ان الشيء موجود وستأتي هذه المسئلة وأول من استنبط هذه العبارة هو ابن سينا أعني قوله ممكن الوجود من ذاته واجب من غيره وذلك أن الامكان هو صفة في الشيء غير الشيء (قال أبو حامد) الاعتراض الثاني هو ان نقول عقله الى قوله ولا

امتناع الخرق عليها من انها لو كانت قابلة للخرق لكانت أجزاؤها قابلة للتفرق فيلزم ان تكون الجهات متحددة قبلها اذ المتفرق لا يكون الا بالحركة المستقيمة فعلى تقدير تسليمه انما يتم في المحدد دون ما عداه وأما الطبيعيون فمعتمدهم في اثبات كون الافلاك متحركة بالاستدارة هو ان كل جزء من الاجزاء المفروضة التي للفلك لا يجب له من الوضع والمحاذاة ما هو عليه بحسب ذاته والا لكانت مخالفة في الطبيعة لاختلافها في اللوازم فلا يكون الفلك بسيطا فأي وضع يفرض له فهو حالة ممكنة الزوال نظرا الى ذاته وامكان زواله يقتضي صحة انتقال كل واحد من تلك الاجزاء الى وضع الآخر وذلك بالحركة المستديرة فهي على الفلك جائزة وهي لا تتصور الا بالميل لان الميل هو العلة القريبة للحركة فيجوز أن يكون في الافلاك ميل مستدير فوجب أن يكون فيها مبدأ ميل مستدير لان امكان الميل يدل على امكان المبدا والمبدا هو الصورة النوعية التي لا يجوز أن تكون بالقوة في الفلك الذي هو حاصل بالفعل ووجود مبدا الميل المستدير في الجرم البسيط دل على أنه لا عائق فيه عن ذلك الميل بحسب الطبع والعائق الخارجي أيضا ممتنع اذ لا عائق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم أو مركب يمتنع وجوده عند الاجرام السماوية ووجود مبدا الميل وعدم العائق يدلان على وجود الميل بالفعل ففيها ميل مستدير بالفعل بحسب الطبع فهي متحركة بالاستدارة هذا ما ذكره الطبيعيون وهو أيضا غير تام (أما أولا) فلانه مبني على البساطة وذلك لا يتم الا في المحدد دون ما عداه (وأما ثانيا) فلان اللازم لعدم وجوب الوضع والمحاذاة للاجزاء المفروضة للفلك جواز زواله عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها لجواز أن يكون زوال الوضع والمحاذاة بحركة غيرها مما اعتبر تلك المحاذاة والوضع معه سواء كانت تلك الحركة طبيعية أو قسرية (لا يقال) لو لم تجز الحركة عليها بالنظر الى طبائعها لكانت ممتنعة بالنظر اليها وامتناع حركتها بالنظر الى طبائعها عبارة عن اقتضاء

يعقل

طبائعها العدم حركتها أعني سكونها ومعناه وجوب الوضع لطبائع الأجزاء فلو لم تجز الحركة عليها لزم أن يجب الوضع بالنظر الى طبائعها هذا خلف وأيضا فان النصف من الفلك فوق الأفق والنصف الآخر منه تحته فلو فرضنا ان ما سوى الفلك من العناصر والمركبات بحالها لا تتغير أصلا فلا شك ان النصف الفوقاني من الفلك لا يقتضي طبيعة الفوقية ولا يأبى عن التحتية وكذا النصف التحتاني منه لا يقتضي طبيعة التحتية ولا يأبى عن الفوقية والا لزم اختلاف مقتضيات طبيعة واحدة بسيطة فبالنظر الى طبيعتها يجوز أن يصير الفوقاني تحتانيا وبالعكس وما ذاك الا لجواز الحركة عليها اذ المفروض أن ما سوى الفلك لا يتبدل عن حاله لانا نقول لا نسلم ان معنى اقتضاء طبائعها السكون وجوب الوضع لطبائع الاجزاء فانه لا يكفي في وجوب الوضع وجوب سكون تلك الاجزاء فقط بل لا بد مع ذلك من وجوب سكون ما اعتبر الوضع والمحاذاة معه وهو ظاهر فلا خلف والفوقية والتحتية أعني انقسام الفلك اعتبار محض منا لا أصل له بل الواقع ان النصف من الفلك محاذ لنصف من الارض ونصف آخر منه محاذ لآخر منها والنصفان من الفلك لا يقتضي طبيعتهما محاذاة نصفي الارض بعينهما ولكن ذلك لا يستلزم جواز الحركة على الفلك بل يكفي في ذلك جواز الحركة على الارض قسرا أو طبعا ولا ينافيه اثباتها على حالها (وأما ثالثا) فلجواز أن يلحق بجزء من الفلك صورة منوعة لا يشاركه فيها جزؤه الكل فتكون تلك الصورة مقتضية لوضع معين لا يفارقها أصلا (وأما رابعا) فلانا لا نسلم أنه يجب أن يكون في الافلاك مبدأ ميل مستدير فان الذي ثبت على تقدير صحة ما تقدم امكان الحركة المستديرة وذلك لا يستلزم وجود الميل المستدير بل امكانه ولا يلزم من امكانه وجود مبدئه بالفعل بل امكانه (فان قلت) قد أقيم الدلالة عليه فيما سبق بان المبدأ هو الصورة النوعية فاذا كانت ممكنة في الفلك الموجود بالفعل يلزم وجودها فيه بالفعل والا لم يكن الفلك موجودا بالفعل لامتناع وجود الجسم بدون الصورة المنوعة (قلت) كون المبدأ هو

يعقل غيره (قلت) الصحيح ان ما يعقل من مبدئه هو عين ذاته وانه في طبيعة المضاف وبذلك نقص عن مرتبة الاول والاول في طبيعة الموجود بذاته والصحيح عندهم ان الاول لا يعقل من ذاته الا ذاته لا أمرا مضافا وهو كونه مبدأ لكن ذاته عندهم هي جميع العقول بل جميع الموجودات بوجه أشرف وأتم من جميعها على ما تقوله بعد ولذلك ليس يلزم من هذا القول الشناعات التي يلزمونهم اياه (قال أبو حامد) فان زعموا ان عقله الى قوله فيكون راجعا الى ذاته (قلت) هذا كلام مخيل بان كونه مبدأ على الخصوص من الوجود الذي هو عليه ولو كان ذلك كذلك لاستكمل الأشرف بالاخس فان المعقول هو كمال العاقل عندهم على ما يظهر في علوم العقل الانساني (قال أبو حامد) فنقول والمعلول عله الى قوله ما يصدر منه المختلفات (قلت) ما حكاه هنا عن الفلاسفة في وجود الكثرة فقط دون المبدأ الاول هو كلام فاسد غير جار على أصولهم فانه لا كثرة في تلك العقول أصلا عندهم وليست تتباين عندهم من جهة البساطة والكثرة وانما تتباين من جهة العلة والمعلول والفرق بين عقل الاول ذاته وسائر العقول ذواتها عندهم أن العقل الاول يعقل من ذاته معنى موجودا بذاته لا معنى ما مضافا الى علة وسائر العقول تعقل من ذواتها معنى مضافا الى علتها فتدخلها الكثرة من هذه الجهة فليس يلزم أن تكون كلها في مرتبة واحدة من البساطة اذ كانت ليست في مرتبة واحدة من الاضافة الى المبدأ الاول ولا واحد منها يوجد بسيطا بالمعنى الذي به الاول بسيط لان الاول معدود في الوجود بذاته وهي في الوجود المضاف وأما قوله ثم ان كان عقله ذاته عين ذاته فليعقل ذاته معلولة لعلة فانه كذلك والعقل يطابق المعقول فيرجع الكل الى ذاته فلا كثرة اذن وان كانت هذه كثرة فهي موجودة في الاول فانه ليس يلزم من كون العقل والمعقول في العقول المفارقة معنى واحدا بعينه ان تكون كلها تستوي في البساطة فانهم يضعون أن هذا المعنى تتفاضل فيه العقول بالأقل والازيد وهو لا يوجد بالحقيقة الا في العقل الاول والسبب في ذلك ان العقل الاول ذاته قائمة بنفسها وسائر العقول تعقل من ذواتها انها قائمة به فلو كان العقل والمعقول في واحد واحد منها من الاتحاد في المرتبة التي هو في الاول لكانت الذات الموجودة بذاتها توافق الموجودات بغيرها أو لكان العقل لا يطابق طبيعة الشيء المعقول وذلك كله مستحيل عندهم وهذا الكلام كله والجواب هو جدلي وانما يمكن ان تتكلم في هذا كلاما برهانيا مع قصور نظر الانسان في هذه المعاني اذا تقدم الانسان فعرف ما هو العقل ولا يعرف ما هو العقل حتى يعرف ما هي النفس ولا يعرف ما هي النفس حتى يعرف ما هو المتنفس فلا معنى للكلام في هذه المعاني ببادئ الرأي وبالمعارف العامة التي ليست بخاصة ولا مناسبة واذا تكلم الانسان في هذه المعاني قبل أن يعلم طبيعة العقل كان كلامه فيها أشبه شيء بالهذي ولذلك صارت الاشعرية اذا حكيت آراء الفلاسفة أتت في غاية الشناعة والبعد من النظر الاول للانسان في الموجودات (قال أبو حامد) ولنترك دعوى الى قوله من الكثرة (قلت) يريد أنهم اذا وضعوا ان الاول يعقل ذاته ويعقل من ذاته انه علة لغيره فلهم أن ينزلوا انه ليس واحدا من كل جهة اذ كان لم يتبين بعد انه يجب أن يكون واحدا من كل جهة وهذا الذي قاله هو مذهب بعض المشائين ويتأولون انه مذهب ارسطاطاليس (قال أبو حامد) فان قيل الاول لا يعقل الى قوله لتعجب منه (قلت) انه ينبغي للذي يريد أن يخوض في هذه الاشياء ان يعلم ان كثيرا من الامور التي تبينت في العلوم النظرية

الصورة النوعية ممنوع اذ لم يثبت فيما سبق الا انه يمكن وجود الميل المستدير فى الفلك وذلك لا يستلزم أن يكون مبدؤه هو الصورة النوعية الفلكية لجواز أن يكون أمرا خارجا وما قيل من ان الامر الخارجى يكون قاسرا ولا قاسر ثم ممنوع اذ لا دليل عليه (فان قلت) لا يخلو من أن يكون المبدأ الصورة النوعية أو الامر الخارجى فان كان الاول فظ وهو وجوده ظاهر وان كان الثانى فكذا لان ذلك الامر الخارجى يكون قاسرا فيمكن التحريك القسرى وقد ثبت عندهم ان ما يقبل تحريكا قسريا فلا بد فيه من مبدأ ميل طبيعى ولما امتنع على الافلاك الميل المستقيم كان ذلك المبدأ مبدأ الميل المستدير وبذلك يتم المطلوب (قلت) لا نسلم ان كل ما يقبل تحريكا قسريا فلا بد فيه من مبدأ ميل طبيعى وما ذكر من الدليل عليه فغير تام على ما عرف فى موضعه (وأما خامسا) فلانا لا نسلم أن وجود مبدأ الميل المستدير فى البسيط دل على انه لا عائق فيه عن ذلك وما يقال من ان الطبيعة الواحدة لا تقتضى شيأ ولا يعوقها عنه ما انما يصح فى الطبيعة لكونها غير شاعرة وأما فى الطبع الذى هو أعم منها والكلام فيه فهو ناولا (وأما سادسا) فلانا لا نسلم أن لا عائق عن الحركة المستديرة الا ذو ميل مستقيم أو مركب وانما يتم لو انحصر العائق فى الجسم وهو ممنوع ولا نسلم ايضا امتناع وجود ما فيه ميل مستقيم أو مركب عند الاجرام السماوية لان ذلك لم يثبت الا فى المحدد (وأما سابعا) فلانا لا نسلم ان وجود مبدأ الميل وعدم العائق يدلان على وجود الميل بالفعل فيها لجواز أن يكون هناك شرط يتوقف وجود الميل عليه ولا يوجد الميل لانتفاء ذلك الشرط ثم ان ما ذكر وه من الدليل على ان الافلاك متحركة على الاستدارة معارض بأن الاجزاء التى يدور عليها الفلك على تقدير حركته كسائر الاجزاء التى لا يدور عليها وان النقطتين اللتين يكونان قطبى الفلك تساويان سائر النقط المفروضة فيه فكونه متحركا على وضع مخصوص وقطبين مخصوصين ترجيح بلا مرجح وربما أجابوا عنه بان ذلك التخصص لامر عائد الى الحركة احسب

اذا عرضت على بادئ الرأى الى ما يعقله الجمهور ومن ذلك كانت بالاضافة اليهم شبيها بما يدرك النائم فى نومه كما قال وان كثيرا من هذه ليس تلفى لها مقدمات من نوع المقدمات التى هى معقولة عند الجمهور يصدقون بها فى أمثال هذه المعانى بل لا سبيل الى أن يقع بها الاحد اتباع وانما سبيلها أن يحصل بها اليقين لمن يسلك فى معرفتها سبيل اليقين مثال ذلك انه لو قيل للجمهور ولمن هو أرفع رتبة فى الكلام منهم ان الشمس التى تظهر للعين فى قدر قدم هى نحو من مائة وستين ضعفا من الارض لقالوا هذا من المستحيل ولكان من يتخيل ذلك عندهم كالنائم ولعسر علينا اقناعهم فى هذا المعنى بمقدمات يقع لهم التصديق بها من قرب فى زمان يسير بل لا سبيل أن يحصل مثل هذا العلم الا بطريق البرهان لمن سلك طريق البرهان واذا كان هذا موجودا فى مطالب الامور الهندسية وبالجملة فى الامور التعليمية فاحرى أن يكون ذلك موجودا فى العلوم الالهية أعنى ما اذا صرح به للجمهور كان شنيعا وقبيحا فى بادئ الرأى وشبيها بالاحلام اذ ليس يوجد فى هذا النوع من المعارف مقدمات محمودة يتأتى من قبلها الاقناع فيها للعقل الذى فى بادئ الرأى أعنى عقل الجمهور وذلك انه يشبه أن يكون ما يظهره آخر العقل هو عنده من قبيل المستحيل فى أول أمره وليس يعرض هذا فى الامور العلمية بل وفى العملية ولذلك لو قدرنا أن صناعة من الصنائع قد دثرت ثم توهم وجودها لكان فى بادئ الرأى من المستحيل ولذلك يرى كثير من الناس أن هذه الصنائع هى من مدارك ليست بانسانية فبعضهم ينسبها الى الجن وبعضهم ينسبها الى الانبياء حتى لقد زعم ابن حزم ان أقوى الادلة على وجود النبوة هو وجود هذه الصنائع واذا كان هذا هكذا فينبغى لمن آثر طلب الحق اذا وجد قولا شنيعا ولم يجد مقدمات محمودة تزيل عنه تلك الشنعة أن لا يعتقد ان ذلك القول باطل وان يطلبه من الطريق الذى يزعم المدعى له انه توقف منها عليه ويستعمل فى تعلم ذلك من طول الزمان والذى يثبت ما تقتضيه طبيعة ذلك الامر المتعلم واذا كان هذا موجودا فى غير العلوم الالهية فهذا المعنى فى العلوم الالهية أحرى أن يكون موجودا لبعد هذه العلوم عن العلوم التى فى بادئ الرأى واذا كان هذا هكذا فينبغى أن يعلم انه ليس يمكن أن يقع فى هذا الجنس مخاطبة جدلية مثل ما وقعت فى سائر المسائل والجدل نافع مباح فى سائر العلوم ومحرم فى هذا العلم ولذلك لجأ أكثر الناظرين فى هذا العلم الى أن هذا كله من باب التكييف فى الجوهر الذى لا يكيفه العقل لانه لو كيفه لكان العقل الازلى والكائن الفاسد واحدا واذا كان هذا هكذا فالله يأخذ الحق ممن تكلم فى هذه الاشياء الكلام العام ويجادل فى الله بغير علم ولذلك يظن ان الفلاسفة فى غاية الضعف فى هذه العلوم ولذلك يقول أبو حامد ان علومهم الالهية هى ظنية ولكن على كل حال فنحن نروم أن نبين من أمور محمودة ومقدمات معلومة وان كانت ليست برهانية وان لم نك نغير ذلك الا لان هذا الرجل أوقع هذا الخيال فى هذا العلم العظيم وأبطل على الناس الوصول الى سعادتهم بالاعمال الفاضلة فالله سائله وحسيبه واما نحن فانا نبين الامور التى حركت الفلاسفة الى اعتقاد هذه الاشياء فى المبدأ الاول وسائر الموجودات ومقدار ما انتهت اليه من ذلك العقول الانسانية والشكوك الواقعة فى ذلك ونبين أيضا الطرق التى حركت المتكلمين من أهل الاسلام الى ما حركتهم اليه من الاعتقاد فى المبدأ الاول وفى سائر الموجودات والشكوك الداخلة عليهم فى ذلك ومقدار ما انتهت اليه حكمتهم ليكون ذلك مما يعرك من

وان لم نسلم بعينه (هـذا) ولو سلم ان الفلك متحرك فلا نسلم انه لا يجوز أن تكون حركته طبيعية (قوله) لان كل وضع يتوجه اليه المتحرك بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع هو عين التوجه اليه ممنوع لان الوضع الاول قد انعدم بتركه وهو عند كم لا يعاد بل غايته انه توجه الى مثله ولا نسلم استحالته (فان قلت) يمكن أن يستدل على امتناع كون حركة الفلك طبيعية بطريق آخر لا يتوجه عليه ماذكر وهو أن يقال المتحرك بالاستدارة يطلب بحركته المستديرة وضعا ثم يتركه ومثله لا يتصور من فاقد الارادة لان طلب الشئ المعين وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض الموقوفة على الشعور والارادة (قلت) هذا منقوض بحركة الحجر من علو الى أسفل بطبعه فان أية نقطة تفرض في وسط المسافة يطلبها الحجر بتلك الحركة ثم يتركه (فان قلت) ليس المطلوب فيما ذكر من المثال شئ من النقط الواقعة في وسط المسافة بل المطلوب طبعا هو الحصول في الحيز الطبيعي ومن ضرورته مرور الجسم في حركته الى تلك النقط (قلت) فكذا فيما نحن بصدده يجوز أن لا تكون الاوضاع المذكورة مطلوبة للطبيعة الفلكية بل يكون المطلوب نفس الحركة (فان قلت) الحركة ليست من الامور المطلوبة لذواتها بل حقيقته التأدى الى الغير فلا تكون مطلوبة لذاتها بل لغيرها (قلت) لا نسلم ان الحركة لا تكون مطلوبة لذاتها ولا نسلم ان حقيقته التأدى الى غيره فان هذا من مصطلحات الفلاسفة وما الدليل على ذلك ولا يلزم من وجودها مع التأدى دائما كون حقيقتها ذلك ولو سلم انها لا تكون طبيعية ولكن لا نسلم انها لا تكون قسرية قولهم لان القسر انما يكون على خلاف الطبع ممنوع اذ لا يلزم من عدم الطبيعة استحالة كون الحركة قسرية فان الحركة المتحرك من مبدا خارجى سواء وجد للمتحرك طبيعة تقتضى خلافها أو لم توجد وما ذكروه من ان العادم للميل الطبيعى لو تحرك بالقسر لزم أن تكون الحركة مع العائق كهى لا معه لا يتم على ما عرف في موضعه على انه لا يلزم من عدم كون حركتها المستديرة طبيعية ان لا يكون هناك طبيعة تقتضى ميلا مخالفا لهذه

أحب الوقوف على الحق ويحرضه على النظر في علوم الفريقين ويعمل في هـذا كله على ما وفقه الله اليه (فنقول) فاما الفلاسفة فانهم طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم لا مستندين الى قول من يدعوهم الى قبول قوله من غير برهان بل ربما خالف الامور المحسوسة وذلك أنهم وجدوا الاشياء المحسوسة التى دون الفلك ضربين متنفسة وغير متنفسة ووجدوا جميع هذا الكون المتكون عنها متكونا بشئ يسمونه صورة وهو المعنى الذى به صار موجودا بعد ان كان معدوما ومن شئ يسمونه مادة وهو الذى منه تكون وذلك أنهم ألفوا كل ما يتكون ههنا انما يتكون بشئ يسمونه صورة ومن موجود غيره فسموا هذا مادة ووجدوه أيضا يتكون عن شئ يسمونه فاعلا ومن أجل شئ يسمونه أيضا غاية فأثبتوا أسبابا أربعة ووجدوا الشئ الذى يتكون به المتكون أعنى صورة المتكون والشئ الذى عنه يتكون وهو الفاعل القريب لهم واحدا اما بالنوع واما بالجنس أما بالنوع فمثل ان الانسان يلد انسانا والفرس فرسا وأما بالجنس فمثل تولد البغل عن الفرس والحمار ولما كانت الاسباب لا تمر عندهم الى غير نهاية أدخلوا سببا فاعلا أول باقيا فمنهم من قال هذا السبب الذى بهذه الصفة هو الاجرام السماوية ومنهم من جعله مبدأ مفارقا مع الاجرام السماوية ومنهم من جعل هذا المبدأ هو المبدأ الاول ومنهم من جعله عقلا دونه واكتفوا به فى تكون الاجرام السماوية ومبادى الاجرام السماوية لانه وجب عندهم أيضا أن يجعلوا لها أيضا سببا فاعلا وأما مادون الاجرام البسيطة من الامور المكونة بعضها ببعض المتنفسة فوجب أن يدخلوا من أجل التنفس مبدأ آخر وهو معطى النفس ومعطى الصورة والحركة التى تظهر فى الموجودات وهو الذى يسميه جالينوس القوة المصورة وبعض هؤلاء جعلوا هذه القوة هى مبدأ مفارق فبعض جعله عقلا وبعض جعله نفسا وبعض جعله الجرم السماوى وبعض جعله الاول وسمى جالينوس هذه القوة الخالق وشك هـل هى الاله أو غيره هذا فى الحيوان والنبات المتناسل وأما فى غير ذلك من النبات ومن الحيوان الغير المتناسل فانه ظهر لهم ان الحاجة فيه الى ادخال هذا المبدا أكثر فهذا مقدار ما انتهى اليه فحصهم عن الموجودات التى دون السماء وفحصوا أيضا عن السموات بعد ما اتفقوا انها مبادى الاجرام المحسوسة فاتفقوا على ان الاجرام السماوية هى مبادى الاجرام المحسوسة المتغيرة التى ههنا ومبادى الانواع اما مفردة واما مع مبدا مفارق ولما فحصوا عن الاجرام السماوية ظهر لهم أنها غير متكونة بالمعنى الذى به هذه الاشياء كائنة فاسدة أعنى مادون الاجرام السماوية وذلك ان المتكون مما هو متكون يظهر من أمره انه جزء من هذا العالم المحسوس وانه لا يتم تكونه الا من شئ هو جزء وذلك ان المتكون منها انما يتكون من شئ عن شئ وبشئ وفى مكان وزمان وألفوا الاجرام السماوية شرطا فى تكونها من قبل انها أسباب فاعلة بعيدة فلو كانت الاجرام السماوية متكونة مثل هذا التكون لكانت ههنا أجسام أقدم منها هى شرط فى تكونها حتى تكون هى جزءا من عالم آخر فيكون ههنا أجزاء سماوية مثل هذه الاجسام وان كانت أيضا تلك متكونة لزم أن يكون قبلها أجسام سماوية أخر ويمر ذلك الى غير نهاية فلما تقرر عندهم بهذا النحو من النظر وبانحاء كثيرة هـذا أقر بها ان الاجرام السماوية غير متكونة ولا فاسدة بالمعنى الذى به هذه متكونة وفاسدة لان المتكون ليس له حد ولا رسم ولا شرح ولا مفهوم غير هذا ظهر لهم أن هذه أيضا أعنى الاجسام السماوية لها مبادى تحركها بها وعنها ولما فحصوا

الحركة فانه يجوز أن لا تكون حركاتها المستديرة طبيعية وتكون للافلاك المتحركة بها طبائع تقتضي غير تلك الحركات وتكون تلك الحركات قسرية ولا نسلم أيضا انها لو كانت حركاتها قسرية لكانت على موافقة القاسر فوجب التشابه وانما يلزم ذلك لو كان القاسر منحصرا في الافلاك وهو ممنوع

﴿الفصل السادس عشر في ابطال ماذكروه من الغرض المحرك للسماء﴾

قالوا الغرض المحرك للسماء هو التشبيه بالعقول المفارقة لان حركة الفلك ارادية لما مر وكل حركة ارادية فهي لغرض فان البديهة تشهد بان الحالة الميلانية المسماة بالارادة لا تتعلق الا بشيء شعور به يرى المتحرك بالارادة وجوده أولى من عدمه وذلك الشيء هو المسمى بالغرض ومايتوهم من ان الحركات ارادية من غير أن يكون هناك غرض كحركة العابث باللحية والساهي والنائم (فجوابه) ان في العبث ضربا خفيفا من اللذة وان النائم والساهي انما يفعلان لتخيل اللذة أو ازالة حالة مملولة أو ازالة وصب وعدم تذكر العابث والنائم والساهي لتخيل تلك الغايات لا يستلزم عدم تخيلها لان تخيل الغاية شيء والشعور بذلك التخيل شيء آخر وانحفاظ ذلك الشعور شيء ثابت يتوقف وجود التذكر على جميعها ولا يلزم من عدمه عدم التخيل لجواز أن يكون لعدم الشعور بذلك التخيل أو لعدم انحفاظ الشعور واذا ظهر انه لابد للحركة الارادية من غرض فالغرض لا يخلو من أن يكون حسيا أو عقليا لا جائز أن يكون الغرض المحرك للفلك حسيا لان كل غرض حسي فالداعي اليه اما جذب الملائمة أو دفع ممنوعا المنافرة ولا يخرج عن هذين لان كل متصور حسي لا يكون فيه جذب ملائم ولا دفع منافر عند المدرك لم يصح أن يكون غرضا له باعثا على الفعل بالضرورة لجذب الملائم هو الشهوة ودفع المنافر هو الغضب وهما لا يجوزان على الفلك لانهما مما يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة وبالعكس والافلاك لا تتفرق ولا تلتئم لنزول صورتها الجسمية الى صورة أخرى ولا تتكون

عن مبادي هذه ظهر لهم انه يجب أن تكون مباديها المحركة لها موجودات ليست باجسام ولا قوى في أجسام أما كون مباديها ليست باجسام فلانها مبادي أول للاجسام المحيطة بالعالم وأما كونها ليست قوى في أجسام فلان الاجسام شرط في وجودها كالحال في المبادي المركبة ههنا للحيوان لان كل قوة في جسم عندهم هي متناهية اذا كانت منقسمة بانقسام الجسم وكل جسم هو بهذه الصفة فهو كائن فاسد أعني مركبا من هيولى وصورة والهيولى شرط في وجود الصورة وأيضا لو كانت مباديها على نحو مبادي هذه لكانت الاجرام السماوية مثل هذه فكانت تحتاج الى اجرام اخر أقدم منها ولما تقرر لهم وجود مبادي بهذه الصفة أعني ليست أجساما ولا قوى في أجسام وكان قد تقرر لهم من أمر العقل الانساني ان للصور وجودين وجود معقول اذا تجردت من الهيولى ووجود محسوس اذا كانت في هيولى مثال ذلك الحجر له صورة جمادية وهي في الهيولى خارج النفس وصورة هي ادراك وعقل وهي المجردة من الهيولى في النفس وجب عندهم أن تكون هذه الموجودات المفارقات باطلاق عقولا محضة لانه اذا كان عقلا ما هو مفارق لغيره فما هو مفارق باطلاق أحرى أن يكون عقلا وكذلك وجب عندهم أن يكون ما تعقله هذه العقول هي صور الموجودات والنظام الذي في العالم كالحال في العقل الانساني اذا كان العقل ليس شيئا غير ادراك صور الموجودات من حيث هي في غير هيولى فصح عندهم من قبل هذا ان للموجودات وجودين وجود محسوس ووجود معقول وان نسبة الوجود المحسوس من الوجود المعقول هي نسبة المصنوعات من علوم الصانع واعتقدوا لمكان هذا ان الاجرام السماوية عاقلة لهذه المبادي وان تدبيرها لما ههنا من الموجودات انما هو من قبل انها ذوات نفوس ولما كانوا بين هذه العقول المفارقة وبين العقل الانساني رأوا ان هذه العقول أشرف من العقل الانساني وان كانت تشترك مع العقل الانساني في أن معقولاتها هي صور الموجودات ونظامها كما ان العقل الانساني انما هو يدرك من الموجودات صورها ونظامها لكن الفرق بينهما ان صور الموجودات هي علة للعقل الانساني اذ كان يستكمل بها على جهة ما يستكمل الشيء الموجود بصورته واما تلك فمعقولاتها هي العلة في صور الموجودات وذلك ان النظام والترتيب في الموجودات انما هو شيء تابع ولازم للترتيب الذي في تلك العقول المفارقة واما الترتيب الذي في العقل الانساني فينا فانما هو تابع لما يدركه من ترتيب الموجودات ونظامها ولذلك كان ناقصا جدا لان كثيرا من النظام والترتيب الذي في الموجودات لا يدركه العقل الذي فينا فاذا كان ذلك كذلك فلصور الموجودات المحسوسة مراتب في الوجود أخسها وجودها في المواد ثم وجودها في العقل الانساني أشرف من وجودها في المواد ووجودها في العقول المفارقة أشرف من وجودها في العقل الانساني ثم لها أيضا في تلك العقول مراتب متفاضلة في الوجود بحسب تفاضل تلك العقول في أنفسها ولما نظروا أيضا الى الجرم السماوي ورأوا في الحقيقة جسما واحدا شبيها بالحيوان الواحد له حركة واحدة كلية شبيهة بحركة الحيوان الكلية وهي نقلية بجميع جسده وهذه الحركة هي الحركة اليومية ورأوا ان سائر الاجسام السماوية حركتها الجزئية شبيهة باعضاء الحيوان الواحد الجزئية وحركاتها الجزئية فاعتقدوا لمكان ارتباط هذه الاجسام بعضها ببعض ورجوعها الى جسم واحد وغاية واحدة وتعاونها على فعل واحد هو العالم باسره انها ترجع لمبدأ واحد كالحال في الصنائع الكثيرة التي تؤم

ولا تبدل اشد لصورها النوعية بعضها ببعض ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا تتكاثف لتتغير مقاديرها زيادة ونقصانا ولا تضيق
في كيفياتها من أشكالها واستدارتها بل لا تغير فيها الا في أوضاعها التي لا يتصور كون بعضها طبيعيا أولى لانها بسائط تكون
نسبتها الى جميع الاوضاع على السواء فظهر ان الاجرام السماوية لا تتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة وبالعكس فلا يكون لها شهوة
ولا غضب فلا تكون حركاتها لاغراض حسية فتعين ان يكون الغرض أمرا عقليا وذلك الامر اما ان يمكن حصوله

مصنوعا واحدا فانها ترجع الى صنعة واحدة رئيسة فاعتقدوا لمكان هذا ان تلك المبادي المفارقة ترجع الى مبدأ واحد مفارق هو السبب في جميعها وان الصور التي من هذا المبدأ والنظام والترتيب الذي فيه هو أفضل الموجودات التي للصور والنظام والترتيب الذي في جميع الموجودات وان هذا النظام والترتيب هو السبب في سائر النظامات والترتيبات الذي يعقلها ما دونه وان العقول تتفاضل في ذلك بحسب تفاضلها في القرب والبعد منه والاول عندهم لا يعقل الا ذاته وهو بتعقله ذاته يعقل جميع الموجودات بأفضل وجود وأفضل ترتيب وأفضل نظام وما دونه فهو عندهم انما هو بحسب ما يعقله من الصور والترتيب والنظام الذي في العقل الاول وان تفاضلها انما هو في تفاضلها في هذا المعنى ولزم على هذا عندهم أن لا يكون الاقل شرفا يعقل من الاشرف ما يعقل الاشرف من نفسه ولا الاشرف يعقل ما يعقل الاقل شرفا من ذاته أعني أن يكون ما يعقل كل واحد منهما من الموجودات في مرتبة واحدة لانه لو كان ذلك كذلك لكانا متحدين ولم يكونا متعددين فمن هذه الجهة قالوا ان الاول لا يعقل الا ذاته وان الذي يليه انما يعقل الاول ولا يعقل ما دونه لانه معلول ولو عقله لعاد المعلول علة واعتقدوا ان ما يعقل الاول من ذاته هو علة لجميع الموجودات وما يعقله كل واحد من العقول التي دونه فمنه ما هو علة للموجودات الخاصة بذلك العقل أعني بتخليقها ومنه ما هو علة لذاته وهو العقل الانساني بجملته فعلى هذا ينبغي أن تفهم مذهب الفلاسفة في هذه الاشياء والاشياء التي حركتهم الى مثل هذا الاعتقاد في العالم فاذا تؤملت دائما تبين أقل اقناعا من الاشياء التي حركت المتكلمين من أهل الملة أعني المعتزلة أولا والاشعرية ثانيا الى أن اعتقدوا في المبدأ الاول ما اعتقدوه أعني انهم اعتقدوا ان ههنا ذاتا غير جسمانية ولا في جسم حية عالمة مريدة قادرة متكلمة سميعة بصيرة الا ان الاشعرية دون المعتزلة اعتقدوا ان هذه الذات هي الفاعلة لجميع الموجودات بلا واسطة والعالمة لها بعلم غير متناه اذ كانت الموجودات غير متناهية ونفوا العلل التي ههنا وان هذه الذات الحية العالمة المريدة السميعة البصيرة القادرة المتكلمة موجودة مع كل شيء وفي كل شيء أعني متصلة به اتصال وجود وهذا الظن يظن به انه تلحقه شناعات وذلك أن ما هذه صفته من الموجودات فهو ضرورة من جنس النفس لان النفس هي ذات ليست بجسم حية عالمة قادرة مريدة سميعة بصيرة متكلمة فهؤلاء وضعوا مبدأ الموجودات نفسا كلية مفارقة للمادة من حيث لم يشعروا وسنذكر الشكوك التي تلزم هذا الوضع وأظهرها على القول بالصفات أن يكون ههنا ذات مركبة قديمة فيكون ههنا تركيب قديم وهو خلاف ما تضعه الاشعرية من ان كل تركيب محدث لانه عرض وكل عرض عندهم محدث ووضعوا مع هذا في جميع الموجودات أفعالا جائزة ولم يروا ان فيها ترتيبا ولا نظاما ولا حكمة اقتضتها طبيعة الموجودات بل اعتقدوا ان كل موجود فيمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه وهذا يلزمهم في العقل ضرورة وهم مع هذا يرون في المصنوعات التي شبهوا بها المطبوعات نظاما وترتيبا وهذا يسمى حكمة ويسمون الصانع حكيما والذي اعتمدوا به في أن في الكل مثل هذا المبدأ وهو انهم شبهوا الافعال الطبيعية بالافعال الارادية فقالوا كل فعل بما هو فعل فهو صادر عن فاعل مريد قادر حي عالم وان طبيعة الفعل بما هو فعل تقتضي هذا أو اقتنعوا في هذا بأن قالوا ما سوى الحي فهو جماد وميت والميت لا يصدر عنه فعل فما سوى الحي لا يصدر عنه فعل فجحدوا الافعال

بالحركة أو يمتنع والثاني باطل لان الارادة المنبعثة عن تصور عقلي لذات عاقلة مجردة بحسب ذاتها عن العوارض المادية يستحيل ان تكون نحو شيء محال ولان طلب المحال لا يدوم أبد الدهر اذ لابد من اليأس عن حصول ماهذا شأنه فتنقطع الحركة ولا تستمر وهو محال لان الحركات الفلكية واجبة الدوام لانها حافظة للزمان الذي يمتنع عليه العدم سابقا ولاحقا فتعين ان يمكن حصوله بالحركة وحينئذ اما أن يكون عائدا الى العالم العنصري أو الى نفسها أو الى أمر أعلى منها لا سبيل الى الاول والثالث والا يلزم استكمال الكامل بالناقص أما على الثالث وهو أن يكون الغرض عائدا الى العالي فظاهر لان العالي كامل وقد استفاد كمالا من السافل الذي هو ناقص وأما على الاول وهو ان يعود الغرض الى السافل فلان ايصال ذلك الغرض الى السافل يجب أن يكون أولى بالقياس الى الفلك والا لم يصلح غرضا له وحينئذ يستفيد الفلك تلك الاولوية من السافل بايصال كمال اليه
على ان العالم العنصري أحقر بالنسبة الى اجرامها الشريفة من ان تتحرك لاجله فانها آمنة من الفساد بخلاف العالم العنصري وليس
لمجموعها بالنسبة الى الاجرام الفلكية قدر يعتد به بل الى واحد من الافلاك فضلا عن مجموعها فتعين ان يكون الغرض عائدا الى
أنفسها وحينئذ لا يخلو من أن يكون ذلك الغرض نيل ذات أو نيل صفة لذات أو نيل شبه ذات أو صفة لذات لا سبيل الى الاول

لان نيل الذات لايكون الادفعة فكان اذا نيلت وقفت الحركة وهو محال لاستلزامه انقطاع الزمان ولا الى الثانى لان نيل الصفة لايتصور الا اذا انتقلت من محلها الطالب بالحركة وهو محال لما تقرر من ان الاعراض يمتنع عليها الانتقال فيكون الغرض ممتنع الحصول بالحركة وقد عرفت استحالة كون الغرض كذلك وان لم تنتقل هى بعينها بل حصل ما يماثلها فما نيلت هى بل شبيهها هو الذى نيل فتعين الثالث وهو أن يكون الغرض نيل نسبة ذات وصفة فيكون للفلك معشوق موجود وهى يطلب الشبه به فالمطلوب اما أن يكون نيل الشبه المستقر أى شبها واحدا باقيا دائما فيلزم أحد الامرين اما انقطاع الحركة أو طلب المحال أو يكون نيل الشبه الغير المستقر أى شبها بعد شبه بحيث ينقضى شبه ويحصل شبه آخر ولا يخلو اما أن يحفظ نوعه بتعاقب الافراد أو لا يحفظ والثانى باطل والالزم وقوف الفلك فاذن المطلوب شبه محفوظ النوع بتعاقب افراد غير متناهية فهذه المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق اما من حيث براءته من القوة أو من حيث انه بالقوة والثانى محال لان كونه بالقوة نقصان فلا يكون مطلوبا فيكون المطلوب حصول المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق فى صفات كمال غير متناهية فيكون للفلك معشوق موصوف بصفات كمال غير متناهية ولا يجوز أن يكون ذلك المعشوق المشبه به واجبا والا لكان المشبه به فى جميع السماويات واحدا لان المطلب متى كان واحدا كان الطلب لامحالة واحدا وليس كذلك لان حركة الافلاك مختلفة فى الجهة والسرعة المطلقة والبطء ولان يكون جرما فلكيا أو نفسا فلكية والا لكانت حركة المشبه والمشبه به متفقة فى النهج والسرعة والبطء وليس كذلك ولا عقلا واحدا لما مر فتعين أن يكون المشبه به عقولا متكثرة هى بالفعل من جميع الوجوه فتشبهها النفوس الفلكية حتى لا يبقى فيها شئ بالقوة لا على معنى ان تلك النفوس الفلكية تخرج الى كل كمالاتها بالفعل فى وقت ما بحيث لا يبقى فيها من الكمالات

الصادرة عن الامور الطبيعية ونفوا مع ذلك أن يكون الاشياء الحية التى فى الشاهد أفعالها وقالوا ان هذه الافعال تظهر مقترنة بالحى الذى فى الشاهد أفعالا واغا فاعلها الحى الذى فى الغائب فلزمهم أن لا يكون فى الشاهد حياة لان الحياة اغا تثبت للشاهد من أفعاله وأيضا فليت شعرى من أين حصل لهم هذا الحكم على الغائب والطريق التى سلكوها فى اثبات هذا الصانع هو انهم وضعوا ان المحدث له محدث وان هذا الامر الى غير نهاية فيستمر الامر ضرورة الى محدث قديم وهذا صحيح لكن ليس يتبين من هذا ان القديم ليس هو جسما فلذلك يحتاج أن يضاف الى هذا ان كل جسم ليس قديما فلحقتهم شكوك كثيرة وليس يكفى فى ذلك بيانهم ان العالم محدث اذ قد يمكن أن يقال ان المحدث له جسم قديم ليس فيه شئ من الاعراض التى استدللتم منها على ان السموات محدثة لا من الدورات ولا من غير ذلك مع انكم تضعون مركبا قديما ولما وضعوا ان الجسم السماوى يكون وضعوه على غير الصفة التى تفهم من الكون فى الشاهد وهو أن يكون من شئ وفى زمان ومكان وفى صفة من الصفات لافى كليته لانه ليس فى الشاهد جسم يتكون من لا جسم ولا وضعوا الفاعل له كالفاعل فى الشاهد وذلك ان الفاعل الذى فى الشاهد اغا فعله أن يغير الموجود من صفة الى صفة لا ان يغير العدم الى الوجود بل يحوله أعنى الموجود الى الصورة والصفة النفسية التى ينتقل بها ذلك الشئ من موجود ما الى موجود ما مخالف له بالجوهر والحد والاسم والفعل كما قال الله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين الآية ولذلك كان القدماء يرون ان الموجود باطلاق لا يتكون ولا يفسد فلذلك اذا سلم لهم ان السموات محدثة لم يقدروا أن يبينوا انها أول المحدثات وهو ظاهر ما فى الكتاب العزيز فى غير ما آية مثل قوله تعالى أولم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا الآية وقوله سبحانه وكان عرشه على الماء وقوله تعالى ثم استوى الى السماء وهى دخان الآية وأما الفاعل عندهم فيفعل مادة المتكون وصورته ان اعتقدوا ان له مادة أو فعله بجملته ان اعتقدوا انه بسيط كما يعتقدون فى الجوهر الذى لا يتجزأ وان كان ذلك كذلك فهذا النوع من الفاعل اغا يغير العدم الى الوجود عند التكون أعنى كون الجوهر الغير المنقسم الذى هو عندهم اسطقس للاجسام أو يغير الوجود الى العدم عند الفساد أعنى عند فساد الجزء الذى لا يتجزأ وبين أنه لا ينقلب الضد الى ضده فانه لا يعود نفس العدم وجودا ولا نفس الحرارة برودة ولكن المعدوم هو الذى يعود موجودا أو الحار باردا أو البارد حارا ولذلك قالت المعتزلة ان العدم ذات ما الا أنهم جعلوا هذه الذات متغيرة من صفة الوجود قبل كون العالم والاقاويل التى ظنوا من قبلها انه يلزم عنها ان لا يكون شئ من شئ هى أقاويل غير صحيحة وأقنعها انهم قالوا لو كان شئ عن شئ لمر الامر الى غير نهاية (والجواب) ان هذا اغا يمتنع من ذلك ما كان على الاستقامة لانه يوجب ما لا نهاية له بالفعل وكان دورا فليس يمتنع مثل أن يكون من الهواء نار ومن النار هواء الى غير نهاية والموضوع أزلى فان معتمدهم فى حدوث الكل هو ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والكل الموضوع للحوادث لا يخلو عن الحوادث فهو حادث واحد وما يلزمهم من الفساد فى هذا الاستدلال اذا سلمت لهم هذه المقدمة هو انهم لم يطردوا الحكم لان ما لا يخلو عن الحوادث فى الشاهد هو حادث على انه حادث من شئ لا من لا شئ وهم يضعون ان الكل حادث من لا شئ وأيضا فان هذا الموضوع عند الفلاسفة وهو الذى يسمونه المادة الاولى ليس يخلو عن الجسمية والجسمية

الممكنة لها شئ بالقوة فى ذلك الوقت فانها لو كانت كذلك لصارت معطلا بمجردها بالكلية ولم تبق بحركة الفلك فائدة طبع حركته وقد عرفت
أن ذلك محال بل على معنى انها تقصد بالتشبه اخراج كمالاتها كلها الى الفعل ولكنه لا تخرج كلها الى الفعل دفعة بل على سبيل
التدريج شيأ بعد شئ لا الى نهاية والكمالات اللائقة به منها ما هو بحسب جسمه من حيث انه جسم وهو اخراج الاوضاع التى فيه بالقوة
الى الفعل اذ ليس بالقوة فيه غيرها ومنها ما هو بحسب نفسه وليس ذلك هو الاوضاع بل ٥٩ امرا آخر اجل واعلى فالافلاك باخراجها
الاوضاع الممكنة التى لاجرامها من القوة الى الفعل يحصل لها التشبه فى كونها بالفعل الى المبادى العالية فتقتبس بتشبهها المذكور كمالات متوالية فكل نفس من هذه النفوس تنبعث عنها بما ينال من مبدئها القدسى حركة وتلك الحركة تعد لتحصيل كمال يشرق عليها وكل اشراق يوجب شوقا وحركة مستدعية لاشراق آخر وهكذا من غير انقطاع ولا وقوف فى حركاتها المعدة لتحصيل كمالات على التوالى وبهذا ظهر ان ما ظن جماعة من أكابر الفضلاء أن الحكماء ذهبوا الى أن حركات الافلاك لمجردة اخراج الاوضاع من القوة الى الفعل اذ لا يبقى فى الفلك شئ بالقوة وشنعوا عليهم بان الواحد منا لو اخذ ينتقل فى زوايا الدار قائلا ان مقصوده أن يخرج اوضاعه التى بالقوة الى الفعل يعد جاهلا مجنونا من قبيل بعض الظن اذ الحكماء لم يذهبوا الى أن حركاتها لمجرد ذلك بل طلبا
للكمالات اللائقة بها منها ما هو بحسب جسمه وهو الاوضاع ومنها ما هو بحسب نفسه وهو اجل واعلى منها وتحقيقه ان الفلك متحرك
ويستخرج بواسطة تلك الحركة الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بواسطة كل وضع شبه الى العقول التى هى بالفعل من
جميع الوجوه ثم اذا زال وضع زال ذلك الشبه الذى كان بواسطة ذلك الوضع واذا حصل وضع آخر حصل شبه آخر فكما ان نوع الوضع
يحفظ بتعاقب الاوضاع يحفظ نوع الشبه بحسب تعاقب المشابهات ويقبل بواسطة تلك المشابهات الفيض من مبدئه وهنالك

المطلقة عندهم غير حادثة والمقدمة القائلة ان ما لا يخلو عن الحوادث حادث ليست صحيحة الا ما لا يخلو من حادث واحد بعينه واما ما لا يخلو من حوادث هى واحدة بالجنس ليس لها أول فمن أين يلزم أن يكون الموضوع لها حادثا ولهذا ما شعر بهذا المتكلمون من الاشعرية أضافوا الى هذه المقدمة مقدمة ثانية وهو انه لا يمكن أن توجد حوادث لا نهاية لها أى لا أول لها ولا آخر وذلك هو واجب عند الفلاسفة فهذه وغيرها هى الشناعات التى تلزم وضع هؤلاء وهى أكثر كثيرا من الشناعة التى تلزم الفلاسفة ووضعهم أيضا ان الفاعل الواحد بعينه الذى هو المبدأ الاول هو فاعل لجميع ما فى العالم من غير وسط وذلك أن هذا الوضع يخالف ما يحس من فعل الاشياء بعضها فى بعض وأقوى ما أقنعوا به فى هذا المعنى أن الفاعل لو كان مفعولا لمر الامر الى غير نهاية وانما كان يلزم ذلك لو كان الفاعل انما هو فاعل من جهة ما هو مفعول والمحرك محرك من جهة ما هو متحرك وليس الامر كذلك بل الفاعل انما هو فاعل من جهة ما هو موجود بالفعل لان المعدوم لا يفعل شيأ والذى يلزم عن هذا هو أن تنتهى الفاعلات المفعولة الى فاعل غير مفعول اصلا لا ان ترتفع الفاعلات المفعولة كما ظن القوم وأيضا فان الذى لزم نتيجتهم من المحال أكثر من الذى يلزم مقدماتهم التى منها صاروا الى نتيجتهم وذلك انه ان كان مبدأ الموجودات ذاتا ذات حياة وعلم وقدرة وارادة وكانت هذه الصفات زائدة على الذات وتلك الذات غير جسمانية فليس بين النفس وهذا الموجود فرق الا أن النفس هى فى جسم وهذا الموجود نفس ليس فى جسم وما كان بهذه الصفة فهو ضرورة مركب من ذات وصفات وكل مركب فهو ضرورة محتاج الى مركب اذ ليس يمكن أن يوجد شئ مركب من ذاته كما انه ليس يمكن أن يوجد متكون من ذاته لان التكوين الذى هو فعل المكون ليس هو شيأ غير تركيب المتكون والمكون ليس شيأ غير المركب وبالجملة كما ان لكل مفعول فاعلا كذلك لكل مركب مركبا فاعلا لان التركيب شرط فى وجود المركب ولا يمكن أن يكون الشئ هو علة فى شرط وجوده لانه كان يلزم ان يكون الشئ علة نفسه ولذلك قالت المعتزلة فى وضعهم هذه الصفات فى المبدا الاول راجعة الى الذات لا زائدة عليها على نحو ما يوجد عليه كثير من الصفات الذاتية لكثير من الموجودات مثل كون الشئ موجودا وواحدا وازليا وغير ذلك أقرب الى الحق من الاشعرية ومذهب الفلاسفة فى المبدا الاول هو قريب من مذهب المعتزلة فقد ذكرنا الامور التى حركت الفريقين الى مثل هذه الاعتقادات فى المبدا الاول والشناعات التى تلزم الفريقين اما التى تلزم الفلاسفة فقد استوفاها أبو حامد وقد تقدم الجواب عن بعضها وعن بعضها سيأتى بعد واما التى تلزم المتكلمين من الشناعات فقد أشرنا نحن فى هذا الكلام الى أعيانها وان رجع الى تمييز مرتبة قول قول من الاقاويل التى يقولها هذا الرجل فى هذا الكتاب من الاقناع ومقدار ما يفيده من التصديق على ما شرطناه وانما اضطررنا الى ذكر الاقاويل المحركة التى حركت الفلاسفة الى تلك الاعتقادات فى مبادئ الكل لان منها يتأتى جوابهم لخصومهم فيما يلزمونهم من الشناعات وذكرنا الشناعات التى تلزم المتكلمين أيضا لان من العدل ان يقام بحجتهم فى ذلك وينوب عنهم اذ لهم أن يحتجوا بها ومن العدل كما يقول الحكيم أن يأتى الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتى لنفسه أعنى أن يجهد نفسه فى طلب الحجج لخصومه كما يجهد نفسه فى طلب الحجج لمذهبه وان يقبل لهم من الحجج النوع الذى

اربع سلاسل سلسلة الحركات ثم سلسلة الاوضاع ثم سلسلة التشبهات ثم سلسلة الادراكات والكمالات والحركات والاوضاع كمالات للجسم وأما التشبهات وما يترتب عليها فهي كمالات للنفس (هذا) على ان تعاقب تلك الاوضاع يستلزم رشح الخير على العالم السفلى اذ بحسب اختلاف أوضاع الاجرام النيرة يختلف آثارها في الاجرام السفلية ويتبع تلك الآثار من الخيرات ما أنت خبير بجملته وان لم يكن لنا سبيل الى الاحاطة بتفاصيله ٦٠ فالافلاك تتشبه بالمبادى باخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل في كونها بالفعل راشحة عنه الخير على السافلات ويقع السافل وان لم يكن مقصودا من حركات الافلاك قصدا كما عرفت لكنه مقصود تبعا من حيث انها تتشبه بالعقول وليس حال الانسان المتنقل في زوايا الدار كذلك فلا ورود لما ذكروا من التشنيع ثم انه لا استبعاد في ان يحصل للنفوس الفلكية بسبب اخراجها الاوضاع الممكنة لاجرامها من القوة الى الفعل استعدادات يترتب عليها فيضان الكمالات دون النفوس الانسانية اذهما مختلفان بالحقيقة فيجوز أن يكون استعدادها لحصول الكمالات أقوى من استعداد النفوس البشرية فيتم استعدادها لحصول الكمالات باخراج الاوضاع الممكنة لاجرامها من القوة الى الفعل فتفيض تلك الكمالات عليها من مبدئها بخلاف النفوس الانسانية هذا غاية تقرير ماذكر وافي هذه المسئلة (وجوابه) انا لانسلم ان الحركة الفلكية ارادية وماذكر والبيانه من الدليل فقد عرفت ضعفه ولوسلم فلانسلم لزوم غرض مغاير للحركة ولم لايجوز أن يكون الغرض نفس الحركة وما يقال من ان حقيقتها التادى الى الغير فلا تكون مطلوبة لذاتها فقد عرفت ما فيه ولوسلم ذلك فلانسلم ان الغرض لايكون حسيا (قوله) لان الداعى اليها اما الشهوات او الغضب وهما محالان على الفلك (قلنا) لانسلم استحالتهما على الفلك فان اللازم في البسيط هو تشابه أجزائه المفروضة في الحقيقة وأما تشابه أحواله فغير لازم ومن الجائز أن يكون للفلك شهوات غير

يقبله لنفسه (فنقول) اما ماشنعوا به من ان المبدأ الاول اذا كان لا يعقل الا ذاته فهو جاهل بجميع ماخلق فانما كان يلزم ذلك لو كان ما يعقل من ذاته شيأ هو غير الموجودات باطلاق وانما المعنى هو ان الذى يعقله من ذاته هو الموجودات باشرف وجود وانه العقل الذى هو علة للموجودات لانه يعقل الموجودات من جهة انها علة لعقله لا كالحال في العقل منا فمعنى قولهم انه لا يعقل مادونه من الموجودات أى انه لا يعقلها بالجهة التى نعقلها نحن بها بل بالجهة التى لا يعقلها موجود سواه سبحانه لانه لو عقلها موجود بالجهة التى يعقلها هو لشاركه في علمه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وهذه هى الصفة المختصة به تعالى ولذلك ذهب بعض المتكلمين ان له صفة تخصه سوى الصفات السبع التى اثبتوها له تعالى ولذلك لا يجوز في علمه ان يوصف بانه كلى ولا جزئى لان الكلى والجزئى معلولان عن الموجودات وكلا العلمين كائن وفاسد وتبين هذا اكثر عند التكلم هل يعلم الجزئيات اولا يعلمها على ماجرت به عادتهم في فرض هذه المسئلة وتبين انها مسئلة مستحيلة في حق الله تبارك وتعالى وهذه المسئلة انحصرت بين قسمين ضرورين (احدهما) ان الله لو عقل الموجودات على انها علة لعلمه لزم ان يكون عقله كائنا فاسدا وان يستكمل الاشرف بالاخس ولو كانت ذاته غير عاقلة الاشياء ونظامها لكان ههنا عقل آخر ليس هو ادراك صور الموجودات على ماهى عليه من الترتيب والنظام واذا كان هذان الوجهان مستحيلين لزم ان يكون ماتعقله ذاته هى الموجودات بوجود أشرف من الوجود الذى صارت به موجودة والشاهد على ان الموجود الواحد بعينه يوجد له مراتب في الوجود ومايظهر من أمر اللون فان اللون نجد له مراتب في الوجود بعضها أشرف من بعض وذلك ان اخس مراتبه هو وجوده في الهيولى وله وجود أشرف من هذا وهو وجوده في البصر وذلك ان هذا الوجود هو وجود اللون مدرك لذاته والذى له في الهيولى هو وجود جمادى غير مدرك لذاته وقد تبين أيضا في علم النفس ان للون وجودا أيضا في القوة الخيالية وانه أشرف من وجوده في القوة الباصرة وكذلك تبين أن له في القوة الذاكرة وجودا أشرف من وجوده في القوة الخيالية وان له في العقل وجودا اشرف من جميع هذه الموجودات وكذلك نعتقد ان له في ذات المبدا الاول وجودا أشرف من جميع وجوداته وهو الوجود الذى لا يمكن ان يوجد وجود اشرف منه وأما ماحكاه عن الفلاسفة في ترتيب فيضان المبادى المفارقة عنه وفي عدد ما يفيض عن مبدا مبدا من تلك المبادى فشئ لا يقوم برهان على تحصيل ذلك وتحديده ولذلك لا يلفى التحديد الذى ذكره في كتب القدماء واما كون جميع المبادى المفارقة وغير المفارقة فائضة عن المبدا الاول وان بفيضان هذه القوة الواحدة صار العالم باسره واحدا او بها ارتبطت جميع اجزائه حتى صار الكل يؤم فعلا واحدا كالحال في بدن الحيوان الواحد المختلف القوى والاعضاء والافعال فانه انما صار عند العلماء واحدا موجودا بقوة واحدة فيه فاضت عن الاول فامر اجمعوا عليه لان السماء عندهم باسرها هى بمنزلة حيوان واحد والحركة اليومية التى لجميعها هى كالحركة الكلية في المكان للحيوان والحركات التى لاجزاء السماء هى كالحركات الجزئية التى لاعضاء الحيوان وقد قام عندهم البرهان على أن في الحيوان قوة واحدة بها صار واحدا وبها صارت جميع القوى التى فيه تؤم فعلا واحدا وهو سلامة الحيوان وهذه القوى مرتبطة بالقوة الفائضة عن المبدا الاول ولولا ذلك لافترقت أجزاؤه ولم تبق طرفة عين فان كان

متناهية بحسب محسوسات غير متناهية كما جاز أن يكون له لذات غير متناهية من معقولات غير متناهية على أن ما ذكروا من أن الفلك لا ينخرق ولا يلتئم ولا يتكون ولا يفسد فلا يتغير من حال ما إلا في غاية الى خلافها ان تم فانما يتم في المحدد الذي هو الفلك الاطلس دون ما سواه فيتم مرادهم من مدعاهم ثم لا نسلم امتناع طلب المحال وما ذكروه من ان الارادة المنبعثة عن تصور عقلي لذات مجردة بحسب ذاتها عن العوارض المادية يستحيل أن يكون نحو شيء محال فكلام اقناعي لا يعول عليه في المطالب البرهانية وكذا

واجبا ان يكون في الحيوان الواحد قوة واحدة روحانية سارية في جميع أجزائه بها صارت الكثرة الموجودة فيه من القوى والاجسام واحدة حتى قيل في الاجسام الموجودة فيه انها جسم واحد وقيل في القوى الموجودة فيه انها قوة واحدة وكانت نسبة أجزاء الموجودات من العالم كله نسبة أجزاء الحيوان الواحد من الحيوان الواحد فباضطرار أن يكون حالها في أجزائه الحيوانية وفي قواها المحركة النفسانية والعقلية هذه الحال أعني أن فيها قوة واحدة روحانية بها ارتبطت جميع القوى الروحانية والجسمانية وهي سارية في الكل سريانا واحدا ولولا ذلك لما كان ههنا نظام وترتيب وعلى هذا يصح القول ان الله خالق كل شيء وممسكه وحافظه كما قال الله تعالى ان الله يمسك السموات والارض أن تزولا وليس يلزم من مريان القوة الواحدة في أشياء كثيرة أن يكون في تلك القوة كثرة كما ظن من قال ان المبدأ الواحد انما فاض عنه أولا واحد ثم فاض من ذلك الواحد كثرة فان هذا انما ظن به أنه لازم اذا شبه الفاعل الذي في غير هيولى بالفاعل الذي في هيولى ولذلك ان قيل اسم الفاعل على الذي في غير هيولى والذي في هيولى باشتراك الاسم تبين لك جواز صدور الكثرة عن الواحد وأيضا فان وجود سائر المبادي المفارقة انما هو فيما يتصور منه شيء واحد وليس يمتنع أن يكون ههنا يتصور شيئا واحدا بعينه يتصور منه أشياء كثيرة تصورات مختلفة كما أنه ليس يمتنع في الكثرة ان تتصور تصورا واحدا وقد نجد الاجرام السماوية كلها في حركتها اليومية تتصور هي وفلك الكواكب الثابتة تصورا واحدا بعينه فانها تتحرك بأجمعها في هذه الحركة عن محرك واحد وهو محرك فلك الكواكب الثابتة ونجد لها أيضا حركات تخصها مختلفة فوجب أن تكون حركاتهم عن محركين مختلفين من جهة متحدين من جهة وهو من جهة ارتباط حركاتهم بحركة الفلك الاول فانه كما انه لو توهم متوهم ان العضو المشترك لاعضاء الحيوان أو القوة المشتركة قد ارتفع لارتفعت جميع أعضاء ذلك الحيوان وجميع قواه كذلك الامر في الفلك في أجزائه وقواه المحركة وبالجملة في مبادي العالم وأجزائه مع المبدأ الاول وبعضها مع بعض والعالم أشبه شيء عندهم بالمدينة الواحدة وذلك انه كما أن المدينة تتقوم برئيس واحد ورئاسات كثيرة تحت الرئيس الاول كذلك الامر عندهم في العالم وذلك انه كما أن سائر الرئاسات التي في المدينة انما ارتبطت بالرئيس الاول من جهة أن الرئيس الاول هو الموقف لواحدة واحدة من تلك الرئاسات على الغايات التي من أجلها كانت تلك الرئاسات وعلى ترتيب الافعال الموجبة لتلك الغايات كذلك الامر في الرئاسة الاولى التي في العالم مع سائر الرئاسات وتبين عندهم ان الذي يعطي الغاية في الموجودات المفارقة للمادة هو الذي يعطي الوجود لان الصورة والغاية هي واحدة في هذا النوع من الموجودات فالذي يعطي الغاية في هذه الموجودات هو الذي يعطي الصورة والذي يعطي الصورة هو الفاعل فالذي يعطي الغاية في هذه الموجودات هو الفاعل ولذلك يظهر أن المبدأ الاول هو مبدأ لجميع هذه المبادي فانه فاعل وصورة وغاية واما حاله من الموجودات المحسوسة فلما كان هو الذي يعطي الوحدانية وكانت الوحدانية التي فيها هي سبب وجود الكثرة التي ترتبط بها تلك الوحدانية صار مبدأ لهذه كلها على أنه فاعل وصورة وغاية وصارت جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة نحوه وهي الحركة التي تطلب بها غاياتها التي من أجلها خلقت وذلك بين اما لجميع الموجودات فبالطبع واما للانسان فبالارادة ولذلك كان مكلفا من بين

ما ذكروا من أن طلب المحال لا يدوم أبد الدهر بل لا بد من اليأس عن حصول ما هذا شأنه فانه ليس بيقيني ولا نسلم أيضا امتناع استكمال العالي بالسافل ولم لا يجوز أن يكون للسافل كمال ليس للعالي فيستفيد منه وان كان كمال العالي أكثر وما ذكروا من ان العالم العنصري أحقر بالنسبة الى اجرامها الشريفة من أن تتحرك لاجلها فكلام خطابي ولا نسلم أيضا انه لا يكون الغرض نيل ذات (قولهم) نيل الذات لا يكون الا دفعة فتوقفت الحركة فينقطع الزمان وهو محال (قلنا) لا نسلم امتناع انقطاع الزمان وقد تقدم في مسئلة قدم العالم ولو سلم فانما يفيد في الفلك الاعظم لان الحركة الحافظة للزمان انما هي حركته فقط ولا نسلم أيضا أن المتشبه به لا يجوز أن يكون واجبا (قولهم) والا لكان المتشبه به في جميع السماويات واحدا (قلنا) ممنوع ولم لا يجوز أن يكون اختلاف

لاختلاف القوابل في النوع أو لاختلاف الكمال المشبه به في الواجب بحسب الاعتبار ولا نسلم أيضا أنه لا يجوز أن يكون المشبه به جرما فلكيا أو نفسا فلكية (قولهم) والا لكانت حركة المتشبه والمشبه به واحدا في السرعة والبطء والنهج (قلنا) ممنوع وانما يلزم ذلك أن لو كان التشبه في الحركة واما اذا كان التشبه في كمال آخر لجرم الفلك أو لنفسه فلا ولا نسلم أيضا انه لا يجوز أن يكون عقلا واحدا (قولهم) اذ يلزم حينئذ تشابه الافلاك في منهاج الحركة وسرعتها وبطئها ممنوع اذ يجوز أن يكون لعقل واحد كمالات متعددة فيتشبه

كل ذلك به في واحد من كالاته فلا يجب التشابه فيما ذكر فلا يثبت تعدد العقول كما زعموا (وقال الامام الغزالى) نقول لهم ما ذكرتموه من ان الغرض أعنى التشبه بالعقل حاصل بالحركة المغربية فلم كانت الحركة الاولى مشرقية وهلا كانت حركات الكل الى جهة واحدة وان كان في اختلافها نفع للعالم العنصري فهلا اختلفت بالعكس فان كل ما ذكروه من حصول الحوادث باختلاف الحركات من التثليثات والتسديسات وغيرها يحصل بعكسه وأيضا يمكن لها الحركة الى الجهة الاخرى فبالها لا تتحرك مرة من جانب ومرة من جانب استيفاء لما يمكن لها ان كان في استيفاء كل ممكن كمال ولقائل أن يقول لهم ان يتفاسوا عنه بان المقصود بيان غرض الافلاك في حركاتها الارادية لا بيان غرض اختيار الجهة وما ذكرته لا يضر فيما هو المقصود وغرض اختيار الجهة أمر لا تهتدى العقول الى اكتناه ذلك وليس لنا ادعى الاطلاع على جميع أسرار ملكوت السموات فان النفوس الانسانية التى هى في عالم الغربة والانغماس في كدورات الطبيعة وظلمات الهيولى لا تطلع على جميع ما في العالم العنصري الذى هو أحقر وأخس بالنسبة الى اجرام الافلاك ونفوسها فكيف على جميع ما في عالم الافلاك ﴿والفصل السابع عشر في ابطال قولهم ان نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة مما كان وما سيكون وما هو كائن في الحال﴾ قالوا جميع الامور الكائنة مما يحقق أو سيحقق أو هو متحقق في الحال مرتسمة في المبادى العالية من العقول المجردة والنفوس الفلكية أما ارتسامها في العقول فعلى الوجه الكلي وقد سبق الكلام فيها فيه وأما في النفوس الفلكية فعلى الوجه الجزئي على رأى المشائين اذ ليس للافلاك نفوس مجردة عندهم وعلى الوجهين جميعا على رأى الشيخ أبى على لانه يثبت للافلاك نفوسا مجردة متعلقة بأجرامها كتعلق نفوسنا بأبداننا ونفوسا منطبعة في اجرامها كقوتنا الباطنة التى ترتسم صور الجزئيات فيها الا أن الافلاك لبساطتها لا تختص تلك القوة بجزء معين منها بل تعم جميع أجزائها بخلاف

سائر الموجودات ووثقنا من بينها وهو معنى قوله تعالى انا عرضنا الأمانة على السموات والارض والجبال وانما عرض للقوم ان يقولوا ان هذه الرئاسات التى في العالم وان كانت كلها صادرة عن المبدا الاول ان بعضها صدر عنه بلا واسطة وبعضها صدر عنه بواسطة عند الملوك والترقى من العالم الاسفل الى العالم الاعلى وذلك انهم وجدوا اجزاء الفلك بعضها من أجل حركات بعض فنسبوها الى الاول فالاول حتى وصلوا الى الاول باطلاق فلاح لهم نظام آخر وفعل اشتركت فيه جميع الموجودات اشتراكا واحدا والوقوف على الترتيب الذى أدركه الناظر في الموجودات عند الترقى الى معرفة الأول عسير والذى تدركه العقول الانسانية منه انما هو مجمل الكن الذى حرك القوم أن اعتقدوا أنها مرتبة عن المبدا الأول بحسب ترتيب أفلاكها في الوضع هو انهم رأوا ان الفلك الاعلى فيما يظهر من أمره انه أشرف مما تحته وان سائر الافلاك تابعة له في حركته فاعتقدوا المكان هذا ما حكى عنهم من الترتيب بحسب المكان ولقائل أن يقول لعل الترتيب الذى في هذه انما هو من أجل الفعل لا من أجل الترتيب في المكان وذلك انه لما كان يظهر ان أفعال هذه الكواكب أعنى السيارة حركاتها من أجل حركات الشمس فلعل المحركين لها انما يقتدون في تحريكاتها بحركة الشمس وتحرك الشمس عن الاول فلذلك ليس يلفى في هذا المطلب مقدمات يقينية بل من جهة الاولى والاغلب واذ قد تقرر هذا فلنرجع الى ما كنا بسبيله (قال أبو حامد) الجواب الثانى هو ان من ذهب الى قوله لا مخرج منه (قلت) هذه حجة من يوجب أن يكون الاول يعقل من ذاته انه مبدأ فقد عقل ذاته عقلا ناقصا وأما ما اعترض أبو حامد على هذا فعناه ان كان عقل معلوله مبدأ فلا يخلو أن يكون ذلك لعلة أو لغير علة فان كان لعلة لزم أن يكون الاول علة ولا علة للاول وان كان لغير علة وجب أن يلزم عنه كثرة وان لم يعلمها فان لزمت عنه كثرة لم يكن واجب الوجود لان واجب الوجود لا يكون الا واحدا والذى يصدر عنه أكثر من واحد هو ممكن الوجود والممكن الوجود مفتقر الى علة فقد بطل قولهم أن يكون الاول واجب الوجود وان يعلم معلوله (قال) واذا كان كون المعلول عالما بالعلة ليس من ضرورة وجوده فاحرى أن لا يكون من ضرورة كون العلة ان تكون عارفة معلولها (قلت) هذا الكلام سفسطائى فانه اذا فرضنا العلة عقلا ويعقل معلوله فانه ليس يلزم عن ذلك أن يكون ذلك لعلة زائدة على ذاته بل كنفس ذاته اذ كان صدور المعلول عنه شيأ تابعا لذاته ولا ان كان صدور المعلول عنه شيأ تابعا لذاته ولا ان كان صدور المعلول عنه لا لعلة بل لذاته يلزم أن يكون يصدر عنه كثرة لان ذلك على أصلهم راجع لذاته ان كانت ذاته واحدة صدر عنها واحد وان كانت كثيرة صدر عنها كثرة وما وضع في هذا القول من أن كل معلول فهو ممكن الوجود فان هذا انما هو صادق في المعلول المركب فليس يمكن أن يوجد مركب وهو أزلى فكل ممكن الوجود عند الفلاسفة فهو محدث وهذا شئ قد صرح به ارسطاطاليس في غير ما موضع من كتبه وسنبين هذا من قولنا بعد بيانا أكثر عند التكلم في واجب الوجود وأما الذى يسميه ابن سينا ممكن الوجود فهذا الممكن الوجود معلول باشتراك الاسم ولذلك ليس كونه محتاجا الى الفاعل ظاهرا من الجهة التى منها ظهر حالة الممكن (قال أبو حامد) الاعتراض الثالث هو ان عقل المعلول الاول الى قوله هؤلاء في الهوس (قلت) الكلام مهنا في العقول هو في موضعين (أحدهما) فيما يعقل وما لا يعقل وهى مسئلة خاض

فيها القدماء وأما الكلام فيما صدر عنها فانفرد ابن سينا بالقول الذي حكاه هنا عن الفلاسفة وتجرده للرد عليهم فتوهم أنه رد على جميعهم وهذا كما قال تعمق ممن قال في الهوس وليس هذا القول لاحد من القدماء وهو قول ليس يقوم عليه برهان الا ما ظنوا من أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد وهذه القضية ليست في الفاعلات التي هي صور في مواد كالحال في الفاعلات التي هي صور مجردة من المادة فانه ليس ذات العقل المعلول عندهم الا ما يعقل من مبدئه ولا ههنا شيئان أحدهما ذات والآخر معنى زائد على الذات لانه لو كان ذلك كذلك لكان مركبا والبسيط لا يكون مركبا والفرق بين العلة والمعلول أن العلة الاولى وجودها بذاتها أعني في الصور المفارقة والعلة الثانية بالاضافة الى العلة الاولى لان كونها معلولة هو نفس جوهرها وليس هو معنى زائدا عليها كالحال في المعلولات المادية مثال ذلك أن اللون هو شيء موجود بذاته في الجسم وكونه علة للبصر هو من حيث هو مضاف والبصر ليس له وجود الا في هذه الاضافة ولذلك كانت المجردة من الهيولى جواهر من طبيعة المضاف ولذلك اتحدت العلة والمعلول في الصور المفارقة للمواد ولذلك كانت الصور الحسية من طبيعة المضاف كما تبين في كتاب النفس (قال أبو حامد) الاعتراض الرابع أن نقول التثليث الى قوله زائدة عليها (قلت) الذي يقوله ان الجسم السماوي هو عندهم مركب من مادة وصورة ونفس فيجب أن يكون في العقل الثاني الذي صدر عنه أربعة معان معنى تصدر عنه الصورة ومعنى تصدر عنه الهيولى اذ ليس أحد هذين علة مستقلة للثانية بل المادة علة للصورة بوجه والصورة علة للمادة بوجه ومعنى صدر عنه النفس ومعنى صدر عنه المحرك للفلك الثاني فيكون فيه تربيع ضرورة والقول بان الجسم السماوي مركب من صورة وهيولى كسائر الاجسام هو شيء غلط فيه ابن سينا على المشائين بل الجرم السماوي عندهم جسم بسيط ولو كان مركبا لفسد عندهم ولذلك قالوا فيه انه غير كائن ولا فاسد ولا فيه قوة على المتناقضين ولو كان كما قاله ابن سينا لكان مركبا كالحيوان ولو سلم هذا لكان التربيع لازما لمن يقول ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد قلنا ان الوجه الذي به هذه الصور بعضها أسباب لبعض وكونها أسبابا للاجرام السماوية ولما دونها وكون السبب الاول سببا لجميعها هو غير هذا كله (قال أبو حامد) الوجه الثاني ان الجرم الاقصى المعقول علة بسيطة (قلت) معنى هذا القول انهم اذا قالوا ان جسم الفلك هو معنى ثالث صدر وهو غير بسيط أعني أنه جسم ذو كمية ففيه اذن معنيان (أحدهما) يعطي الجسمية الجوهرية (والثاني) الكمية المحدودة فيجب أن يكون في ذلك العقل الذي صدر عنه جسم الفلك أكثر من معنى واحد فلا تكون العلة الثانية مثلثة بل مربعة وهذا كله وضع فاسد فان الفلاسفة لا يعتقدون أن الجسم بأسره يصدر عن مفارق وان صدر عندهم فانما تصدر الصورة الجوهرية ومقادير أجزائها عندهم تابعة للصور لكن هذا عندهم في الصور الهيولانية والاجرام السماوية عندهم من حيث هي بسيطة لا تقبل الصغر والكبر ثم وضع الصورة والمادة صادرتين عن مبدإ مفارق خارج عن أصولهم وبعيد جدا والفاعل بالحقيقة عند الفلاسفة الذي في الكائنات الفاسدات ليس يفعل الصورة ولا الهيولى وانما يفعل من الهيولى والصورة المركب منهما جميعا أعني المركب من الهيولى والصورة لانه لو كان الفاعل يفعل الصورة في الهيولى لكان يفعلها في شيء لا من شيء وهذا كله ليس رأيا للفلاسفة فلا معنى

الانسان فان تلك القوة لينافى الدماغ. زعموا أن هذا هو المراد مما ورد في الشرع الشريف من كون جميع الحوادث مكتوبة في اللوح المحفوظ فان اللوح عبارة عن النفوس الفلكية وانتقاشها بصور الجزئيات هو المراد من كونها مكتوبة في اللوح لا أن اللوح جسم مسطح من درة بيضاء كتب عليها ما كان وما سيكون وما هو كائن في الحال كما يكتب الصبيان على الالواح لان الحوادث الجزئية غير متناهية وكل جسم فهو متناهي المقدار ولا يمكن أن يكتب على سبيل التفصيل أمور غير متناهية على جسم متناهي المقدار وهذا بناء على ما زعموا من قدم العالم وعندنا العالم حادث بجميع ما فيه فلا تكون جزئياته غير متناهية فلا استحالة في أن يكتب على لوح متناهي المقدار جميع ما كان وما يكون الى يوم القيامة كما نطق به قول رسول الله صلى الله عليه وسلم جف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة نعم لو قيل بكون الحوادث بأجمعها حتى الحوادث في دار الآخرة لا الى نهاية مكتوبة في اللوح لم يتصور اتساع الجسم المتناهي المقدار على النقوش الدالة عليها على سبيل التفصيل اللهم الا على ضرب آخر لا تقدر على اكتناهه القوى البشرية ثم ان الامام الغزالي رحمه الله تعالى نقل عنهم حجة لاثبات هذا المطلوب محصلها هو أن حركة الفلك ارادية لما تقدم والحركة الارادية لا يكفي في وقوعها الارادة الكلية لان الداخل في الوجود جزئي معين من جزئياتها ونسبة الارادة الكلية الى جميع الجزئيات واحدة فوقوع هذا المعين بها دون آخر ترجيح بلا مرجح فاذن لا بد فيها من ارادة جزئية متعلقة بخصوصية الحركة الواقعة فللفلك ارادات جزئية متعلقة بكل حركة جزئية معينة من نقطة معينة الى نقطة معينة أخرى فله لا محالة تصورات جزئية لتلك الحركات المعينة بالقوة الجسمانية ضرورة أن ارادتها موقوفة على تصورها وان الجزئيات الجسمانية لا تدرك الا بآلات جسمانية فان المسافة لا محالة تشتمل على امتداد يمكن أن يفرض فيه حدود جزئية تتجزأ المسافة بها الى أجزائها فقاطع تلك المسافة يتخيل الوصول الى آخرها

لرده على انه رأى الفلاسفة (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة (فان قيل) سببه انه لو كان الى قوله للنظام المقصود (قلت) يريد بهذا القول ان الفلاسفة ليس يرون ان جرم الفلك مثلا جائز ان يكون أكبر أو أصغر مما هو عليه لانه لو كان باحد الوصفين لم يحصل النظام المقصود ههنا ولا كان تحريكه لما ههنا تحريكا طبيعيا بل كان اما زائدا على هذا التحريك واما ناقصا او كلاهما تقتضي فساد الموجودات ههنا لان الكبر كان يكون فضلا كما قال أبو حامد بل الكبر والصغر كلاهما كانا يقتضيان فسادا ما لم عندهما (قال أبو حامد) رادا على الفلاسفة فنقول وتعيين جهة الى قوله الى علة التركيب (قلت) حاصل هذا القول انه يلزمهم ان في الجسم أشياء كثيرة ليس يمكن أن تصدر عن فاعل واحد الا أن يقولوا ان الفاعل الواحد يصدر عنه أفعال كثيرة أو يعتقدوا ان كثيرا من لواحق الجسم يلزم عن صورة الجسم وصورة الجسم عن الفاعل وعلى هذا الرأي فليس تصدر الافعال التابعة للجسم المتكون عن الفاعل له صدورا أولا بل بتوسط صدور الصورة عنه وهذا القول سائغ على أصول الفلاسفة لا على أصول المتكلمين وأظن أن المعتزلة ترى ان ههنا أشياء لا تصدر عن الفاعل للشيء صدورا أوليا كما تراه الفلاسفة وأما نحن فقد تقدم من قولنا كيف يكون الواحد سببا لوجود النظام ووجود الاشياء الحاملة للنظام فلا معنى لاعادة ذلك (قال) الوجه الثالث هو أن الفلك الاقصى الى قوله لا مخرج عنه (قلت) البسيط يقال على معنيين (أحدهما) ما ليس مركبا من أجزاء كثيرة وهو مركب من مادة وصورة وبهذا يقولون في الاجسام الاربعة انها بسيطة (والثاني) يقال على ما ليس مؤلفا من صورة ومادة وهي الاجرام السماوية والبسيط أيضا يقال على ما اخذ الجزء والكل منه واحدا وان كان مركبا من الاسطقسات الاربعة والبسيط بالمعنى المقول على الاجرام السماوية لا يبعد ان توجد أجزاؤه مختلفة بالطبع كاليمين والشمال للفلك والاقطاب والكرة بما هي كرة يجب أن يكون لها أقطاب محدودة ومركز محدود به تختلف كرة كرة وليس يلزم من كون الكرة لها جهات محدودة ان تكون غير بسيطة بل هي بسيطة من حيث انها غير مركبة من صورة ومادة فيها قوة وغير متشابهة من جهة ان الجزء القابل لوضع القطبين ليس هو أي جزء اتفق من الكرة بل هو جزء محدود بالطبع في كرة كرة ولولا ذلك لم يكن للاكر مراكز بالطبع بها تختلف فهي غير متشابهة في هذا المعنى وليس يلزم من انها انها غير متشابهة في هذا المعنى أن تكون مركبة من أجسام مركبة مختلفة الطبائع ولا أن يكون الفاعل مركبا من قوى كثيرة لان كل كرة فهي واحدة ولا يصح القول عندهم أيضا بان كل نقطة من أي كرة اتفقت يمكن أن تكون مركزا وانما يخصصها الفاعل فان هذا انما يصح في الاكر الصناعية لا في الاكر الطبيعية وليس يلزم عن وضع هذه أن كل نقطة من الكرة يصلح أن يكون مركزا وان الفاعل هو الذي يخصصها أن يكون فاعلا كثيرا الا أن يوضع انه ليس يلزم في الشاهد شيء واحد يصدر عن فاعل واحد لان ما في الشاهد هو مركب من المقولات العشر فكان يلزم أن يكون كل واحد مما ههنا يلزم عن عشرة فاعلين وهذا كله خرافات وهذيانات أدى اليه هذا النظر الذي هو شبيه بالهذيان في العلم الالهي والمصنوع الواحد في الشاهد انما يصنعه صانع واحد وان كان يوجد فيه المقولات العشر فما أكذب هذه القضية ان الواحد لا يصنع الا واحدا على ما فهم ابن سينا وأبو نصر وأبو حامد

أو لانه يتخيل تلك الحدود واحدا بعد واحد وينبعث عن كل تخيل ارادة جزئية لقصد ذلك الحد ومع وصوله اليه تنقضي تلك الارادة ويتجدد غيره فتصير كل ارادة سببا لوجود حركة ووجود كل حركة سببا للوصول الى حد وكل وصول الى حد سببا لوجود ارادة تتجدد معه وهكذا فاذا كان للفلك تصور لجزئيات الحركة وأحاط بها أحاط لا محالة بما يلزم منها من اختلاف النسب مع الارض من كون بعض أجزائه طالعة وبعضها غاربة ومن كون بعضها في وسط سماء قوم وتحت قدم قوم وكذا يعلم بما يلزم من اختلاف النسب التي تتجدد بالحركة من التثليث والتسديس والمقابلة والمقارنة الى غير ذلك من الحوادث السماوية والحوادث الارضية تستند الى الحوادث السماوية اما بغير واسطة أو بواسطة واحدة أو أكثر وبالجملة وكل حادث أرضي فله سبب حادث الى أن ينقطع التسلسل بالارتقاء الى الحركة السماوية التي بعضها سبب لبعض فاذا انتهى أسباب الحوادث الجزئية الى الحركات السماوية فالمتصور للحركات متصور لها لان تصور الملزوم يستلزم تصور لوازمه ولوازم لوازمه الى آخر السلسلة وعدم علمنا بما يحدث في المستقبل لعدم العلم بجميع أسبابه لان السماويات كثيرة ولها اختلاط بالحوادث الارضية وليس في القوة البشرية الاطلاع عليها ونفوس السماويات مطلعة عليها لاطلاعها على السبب الاول ولوازمها ولوازم لوازمها الى آخر السلسلة قال ولهذا زعموا ان النائم يرى في نومه ما يكون في المستقبل

فان النفس الانسانية من شأنها الاتصال بتلك المبادي الا انها مشغولة بما تتفكر فيما تورده الحواس عليها فاذا وجدت فرصة الفراغ من ذلك اتصلت بطباعها بها فينطبع فيها من الصور الحاصلة هناك ما هو أليق بتلك النفس من أحوالها وأحوال ما يقرب منها من الاهل والولد والبلد ثم ان القوة المتخيلة التي من طباعها المحاكاة تحاكي تلك الامور بأمثلة تناسبها في الجملة

فيمحى المدرك الحقيقي من الحفظ فيحتاج الى التعبير وهو أن يرجع من الصورة التي في الخيال الى المعنى الذي صورته المخيلة بتلك الصور ونوزعوا ان النبي عليه السلام أيضا يطلع على الغيب بهذا الطريق الا أن نفوس الانبياء عليهم السلام لقوتها ووفائها بالجوانب المقابلة لا تستغرقها الحواس الظاهرة ولا يكون اشتغالها بتدبير البدن مانعا من اتصالها بتلك المبادى فلا جرم يرى هو في اليقظة ما يراه غيره في المنام ثم القوة المخيلة تمثل له أيضا ما رآه وربما يبقى الشئ بعينه في ذكره وربما يبقى مثاله فيفتقر مثل هذا الوحي الى التعبير ولولا ان جميع الكائنات ثابتة في اللوح المحفوظ لما عرف الانبياء الغيب في يقظة ولا منام (ثم أجاب عما نقله بما حاصله) انه لا يجوز أن يكون اطلاع الانبياء عليهم السلام على الغيب واطلاع النائم في نومه عما يكون في المستقبل بتعريف الله تعالى ابتداء أو بواسطة ملك من الملائكة من غير احتياج الى شئ مما ذكر (وأما ما ذكر أولا) فهو مبنى على مقدمات لسنا نطول بابطالها لكنا ننازع في مقدمات ثلاث منها (الاولى) قولكم ان حركات الافلاك ارادية وقد فرغنا من ابطالها فيما سبق (الثانية) قولكم لابد في الحركة الارادية من ارادة جزئية وتصورات جزئية للحركات الجزئية فانها غير مسلمة اذ ليس للفلك جزء عندكم بل هو متصل في نفسه وانقسامه ليس الا بحسب الوهم ولا للحركة فانها واحدة بالاتصال فيكفي تشوقها الى استيفاء الاين الممكنة لها ويكفيها التصور الكلي والارادة الكلية قال ولنمثل للارادة الكلية والجزئية مثالا ليفهم غرضهم فاذا كان للانسان غرض كلي في أن يحج بيت الله تعالى مثلا فهذه الارادة الكلية لا يصدر منها الحركة لان الحركة تقع جزئية في جهة مخصوصة بمقدار مخصوص بل لا يزال يتجدد للانسان في توجهه الى البيت تصور بعد تصور للمكان الذي يتخطاه والجهة التي يسلكها ويتبع كل تصور جزئي ارادة جزئية للحركة عن المحل الموصول اليه بالحركة فهذا ما أرادوا بالارادة الجزئية التابعة للتصور الجزئي وهو مسلم في الحج لان

في المشكاة فانه عول على مذهبهم في المبدأ الاول (قال أبو حامد) فان قيل لعل في المبدأ الى قوله لا يصدر منه كثير (قلت) هذا القول لو كان به الفلاسفة لزمهم أن يعتقدوا ان في المعلول الاول كثرة لا نهاية لها وقد كان يلزمهم ضرورة أن يقال لهم من أين جاءت في المعلول الاول كثرة وكانوا يقولون ان الواحد لا يصدر عنه كثير كيف يلزمهم ان الكثير لا يصدر عن الفاعل فقولهم ان الفاعل لا يصدر عنه الا واحد يناقض قولهم ان الذي صدر عن الواحد الاول شئ فيه كثرة لانه يلزم أن يصدر عن الواحد واحد الا أن يقولوا ان الكثرة التي في المعلول الاول كل واحد منها أول فيلزمهم أن تكون الاوائل كثيرة والعجب كل العجب كيف خفى هذا على أبي نصر وابن سينا لانهما أول من قال هذه الخرافات فقلدهما الناس ونسبوا هذا القول الى الفلاسفة لانهم اذا قالوا ان الكثرة التي في المبدأ الثاني انما هي بما يعقل من ذاته وما يعقل من غيره لزم عندهم أن تكون ذاته ذات طبيعتين أعني صورتين فليت شعري أي هي الصادرة عن المبدأ الاول وأي هي الغير الصادرة وكذلك يلزمهم اذا قالوا فيه انه ممكن من ذاته واجب من غيره لان الطبيعة الممكنة يلزم ضرورة أن تكون غير الطبيعة الواجبة التي استفادها من واجب الوجود فان الطبيعة الممكنة ليس يمكن أن تعود واجبة الا لو أمكن أن تنقلب طبيعة الممكن ضروريا وكذلك ليس في الطبائع الضرورية امكان أصلا كانت ضرورية بذاتها أو بغيرها وهذه كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين وهي كلها أمور دخيلة في الفلسفة ليست جارية على أصولهم وكلها أقاويل ليست تبلغ مرتبة الاقناع الخطابي فضلا عن الجدلي ولذلك يحق ما يقول أبو حامد في غير ما موضع من كتبه ان علومهم الالهية ظنية (قال أبو حامد) فلنا اذا احتجوا ثم الى قوله بالمعلول الاول (قلت) هذا اللزوم صحيح وخاصة ان صيروا الفعل الصادر عن المبدأ الاول هي الوحدانية التي صار بها المعلول الاول موجودا واحدا مع الكثرة الموجودة فيه فانهم ان جوزوا كثرة في المعلول الاول غير محدودة لم يخل أن تكون أقل من عدد الموجودات أو أكثر منه أو مساوية له فان كانت أقل فحينئذ لزم أن يدخلوا ثانيا ثالثا ويكون شئ بلا علة وان كانت مساوية أو أكثر لم يلزم أن يدخلوا مبدأ ثانيا ثالثا ولكن تكون الكثرة الموجودة فيه فضلا (قال أبو حامد) ثم يلزم عنه الاستغناء الى قوله بالاضافة (قلت) يقول انه اذا جاز أن يوجد كثرة في المعلول الاول عن غير علة لان العلة الاولى لا يلزم عنها الا كثرة جاز أن يقدر كثرة مع العلة الاولى ويستغنى عن وضع علة ثانية ومعلول أول فان كان مستحيلا وجود شئ مع العلة الاولى بلا علة فهو مستحيل أيضا مع العلة الثانية بل لا معنى لقولنا علة ثانية اذ هي متحدة في المعنى وليس يفترق أحدهما من الآخر بزمان ولا مكان فاذا جاز أن يوجد شئ بلا علة لم تختص احدى العلتين به أعني الاولى أو الثانية بل يكفي في ذلك أن يوجد مع أحدهما ويستغنى عن وضعه مع العلة الثانية (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل لقد كثرت الى قوله وهذا أيضا قاطع (قلت) لو أجاب ابن سينا وسائر الفلاسفة ان المعلول الاول فيه كثرة ولا بد ان كل كثرة انما يكون منها واحد فوحدانيته اقتضت أن ترجع الكثرة الى الواحد وان تلك الوحدانية التي صارت بها الكثرة واحدا هي معنى بسيط صدرت عن واحد مفرد بسيط لاستراحوا من هذه اللوازم التي ألزمهم بها أبو حامد وخرجوا من هذه الشناعات وأبو حامد لما ظفر ههنا بوضع فاسد منسوب الى الفلاسفة ولم يجد مجيبا يجيبه بجواب صحيح سر بذلك وكثرت المحالات

والالازمة لهم وكل ما جرى باطلا يسيرا ولو علم أنه لا يرد به على الفلاسفة لما فرح به وأصل فساد هذا الوضع قولهم الواحد لا يصدر عنه الا واحد ثم يضعوا في ذلك الواحد الصادر كثرة فلزمهم أن تكون تلك الكثرة من غير علة فوضعهم تلك الكثرة محدودة تحتاج الى ادخال مبدأ ثالث ورابع بوجود الموجودات شئ وضعي لا يضطر الى برهان وبالجملة هذا الوضع غير وضع مبدأ أول وثان وذلك انه يقال لم اختصت العلة الثانية أن يوجد فيها كثرة من دون العلة الاولى فهذا كله هذيان وخرافات وأصل هذا أنهم لم يفهموا كيف يكون الواحد علة على مذهب ارسطاطاليس ومذهب من تبعه من المشائين وقد صرح هو في آخر مقالة اللام بهذا المعنى وأخبر ان كل من كان قبله من القدماء لم يقدروا أن يقولوا في ذلك شيأ وعلى هذا الوجه الذي حكيناه عنهم تكون القضية القائلة ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد قضية صادقة وان الواحد يصدر عنه كثرة قضية صادقة أيضا (قال أبو حامد) ثم نقول هذا باطل الى قوله ووقع الاستغناء (قلت) هذا الشك قد فرغ منه وهو من معنى ما كثر به في هذا الباب واذا جووب بالجواب الذي ذكرناه عنهم لم يلزم شئ من هذه المحالات وأما اذا فهم من القول ان الواحد بالعدد البسيط لا يصدر عنه الا واحد بسيط بالعدد لا واحد بالعدد من جهة وكثرة من جهة وان الوحدانية منه هي علة وجود الكثرة فلن ينفك من هذه الشكوك أبدا وأيضا فان الاشياء انما تكثر عند الفلاسفة بالهيولى الجوهرية وأما اختلاف الاشياء من قبل اعراضها فليس يوجب عندهم اختلافا في الجوهر كمية كانت أو كيفية أو غير ذلك من أنواع المقولات والاجسام السماوية كما قلنا ليست مركبة من هيولى وصورة ولا هي مختلفة بالنوع اذ ليست تشترك عندهم في جنس واحد لانها لو اشتركت في جنس لكانت مركبة ولم تكن بسيطة وقد تقدم القول في هذه الاشياء فلا معنى لتكثير القول فيه (قال أبو حامد) الاعتراض الخامس هو أنا نقول ان سلمنا الى قوله في المعقولات (قلت) أما هذه الاقاويل كلها التي هي أقاويل ابن سينا ومن قال بمثل قوله فهي أقاويل غير صحيحة ليست جارية على أصول الفلاسفة ولكن ليست تبلغ من عدم الاقناع المبلغ الذي ذكره هذا الرجل ولا الصورة التي فيها صورة حقيقية وذلك ان الانسان الذي فرضه ممكن الوجود من ذاته واجبا من غيره فاعلا لنفسه ولفاعله انما يصح تمثيله بالعلة الثانية اذا وضع هذا الانسان فاعلا للموجودات من جهة ذاته ومن جهة علمه كما يضع المبدأ الثاني من قال بقول ابن سينا وكما ان من شأن الكل أن يضعوا المبدأ الاول سبحانه فانه اذا وضع هكذا لزم أن يصدر عن هذا الانسان شيآن اثنان أحدهما من حيث يعلم ذاته والآخر من حيث يعلم صانعه لانه انما فرض فاعلا من حيث العلم ولا بعد أيضا ان فرض فاعلا من جهة ذاته أن يقول ان الذي يلزم عنه من حيث هو ممكن الوجود غير الذي يلزم عنه من حيث هو واجب الوجود اذ كان هذان الوضعان موجودين لذاته فاذن ليس هذا القول من الشناعة في الصورة التي أراد أن يصورها هذا الرجل حتى تنفر بذلك النفوس عن أقوال الفلاسفة وتخسهم في أعين النظار ولا فرق بين هذا وبين من يقول اذا وضعتم موجودا حيا بحياة مريدا بارادة عالما بعلم سميعا بصيرا متكلما بسمع وبصر وكلام يلزم عنه جميع العالم لزم أن يكون الانسان الحي العالم السميع البصير المتكلم يلزم عنه جميع العالم لانه ان كانت هذه الصفات هي التي تقتضي وجود العالم فيجب أن يكون لا فرق فيما يوجب في كل موجود يوصف بها فان كان الرجل قصد قول الحق في هذه الاشياء فغلط

فهو

الجهات متعددة في التوجه الى مكة والمسافة غير متعينة فيفتقر تعيين مكان من مكان وجهة عن جهة الى ارادة أخرى جزئية وأما الحركة السماوية فلها جهة واحدة فان الكرة انما تتحرك على نفسها وفي حيزها لا تتجاوزه والحركة مرادة وليس ثم الا وجه واحد وجسم واحد وضرب واحد فهي كهوي الحجر الى أسفل فانه يطلب الارض في أقرب طريق وأقرب الطريق الخط المستقيم الذي هو عمود على الارض فتعين الخط المستقيم فلا يفتقر فيه الى تجدد سبب حادث سوى الطبيعة الكلية الطالبة للمركز مع تجدد القرب والبعد والوصول الى حد المصدور عنه فكذلك يكفي في تلك الحركة الارادة الكلية (الثالثة) انه اذا تصور الحركات الجزئية تصور توابعها ولوازمها وهذا أيضا غير مسلم وليس هذا الا كقول القائل ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته ينبغي أن يعرف ما يلزم من حركته من نسبته الى الاجسام التي فوقه وتحته وحواليه وبطلانه لا يخفى على أحد هذا ما ذكره (ونحن نقول) لم نجد فيما وصل الينا من كتبهم دليلا ملخصا على هذا المطلوب والذي يمكن لهم أن يقال ان النفوس الفلكية عالمة بالمبدا الاول جلت عظمته والعلم بالمبدا مستلزم للعلم بما له المبدا فتكون عالمة بجميع الحوادث لانها ترتقي اليه تعالى في سلسلة العلية ويحتمل أن يحمل على هذا الوجه قول الامام الغزالي رحمه الله تعالى في أثناء كلامه حيث قال ونفوس السموات مطلعة عليها لاطلاعها على السبب الاول اه وجوابه منع ان النفوس الفلكية عالمة بالمبدا الاول بحقيقته فان النفس الانسانية لا تعلمه بحقيقته فلم لا يجوز أن تكون النفوس الفلكية أيضا كذلك وضع ان العلم بالمبدا يستلزم العلم بما له المبدا أو قصد في تحقيق القول فيه (لا يقال) عدم ادراك النفس الانسانية له تعالى بحقيقته انما هو لاشتغالها بما يمنع من الاتصال بالمبادي العالية والانتقاش بما فيها من الصور المعقولة ولا مانع في النفوس الفلكية من ذلك (لانا نقول) لا نسلم انه لا مانع في النفوس الفلكية من ذلك وعدم اشتغالها بما يتبع المزاج من الشهوة

والغضب والمرض والحقد والحسد والجوع والالم وغير ذلك على تقدير تسليمه لا يوجب انتفاء المانع الا اذا ثبت انحصار المانع فى ذلك
فانى لهم اثبات ذلك هذا اذا قيل ان للافلاك نفوسا مجردة (وأما على رأى المشائين) فالامر ظاهر فان الافلاك ليس لها نفوس مجردة
عندهم والنفس المنطبعة فى المادة لا يتصور ادراكها له تعالى لان الجسمانى لا يدرك المجرد (وأما ما ذكره الامام الغزالى رحمه الله تعالى)
فالمفهوم من صدر كلامه هو ان النفوس الفلكية عالمة بجزئيات الحركات الصادرة عنها الصدور ها عنها بالارادة (وجميع
الحوادث الجزئية الارضية
والسماوية لازمة لها)
فيلزم من العلم بها العلم
بتلك الحوادث وهو
لا يناسب مذهب الفلاسفة
ولا يصح نسبته اليهم لان
الحركات الفلكية وما
يستند اليها من الاوضاع
ليست علة تامة بالحوادث
ولا علة فاعلية لها بل هى
معدات للمواد بحصول
الحوادث فيها وانما مبدأ
وجودها هى المبادى
المفارقة والعلم بمعدات
الاشياء لا يستلزم العلم بها
عندهم أصلا بل انما
يدعون ان العلم بالعلة
التامة يستلزم العلم بالمعلول
بل الواقع فى كلامهم هو
الاستدلال بكون حركات
الافلاك ارادية على ان لها
نفوسا شاعرة بما تفعلها
لامتناع ارادة الشئ بدون
الشعور به (وأما الاستدلال
بكون حركتها ارادية على
كونها عالمة بجميع
الحوادث فكلا) وما ذكره
آخرا من ان نفوس
السموات مطلعة عليها
لاطلاعها على السبب
الاول ولوازمها ولوازم
لوازمها الى آخر السلسلة
ان أراد به الاطلاع على الحركات الفلكية التى هى السبب الاول بالنسبة الى الحوادث فهو اعادة لكلامه الاول وتكرار له من غير زيادة
فائدة وقد عرفت ما فيه وان أراد به الاطلاع على المبدأ الاول على الاطلاق أعنى الواجب تعالى فغير جرح حاصله الى ما ذكرناه من
الاستدلال وتمكون المقدمات المذكورة فى صدر كلامه من كون حركاتها ارادية وعدم كفاية الارادة الكلية والتصور الكلى وغير
ذلك مستدركة فى الدليل وان التزم الاستدراك فلا وجه للجواب عن الدليل بمنع المقدمات المستدركة التى لا دخل لها فى المقصود.

فهو معذور وان كان علم التمويه فيها فقصده فان لم يكن هنالك ضرورة داعية له فهو غير معذور وان كان
انما قصد بهذا ليعرف انه ليس عنده قول برهانى يعتمد عليه فى هذه المسئلة أعنى المسئلة التى هى من أين
جاءت الكثرة كما يظهر بعد من قوله فهو صادق فى ذلك اذ لم يبلغ الرجل المرتبة من العلم المحيط بهذه
المسئلة وهذا هو الظاهر من حاله فيما بعد وسبب ذلك انه لم ينظر الرجل الا فى كتب ابن سينا فلحقه
القصور فى الحكمة من هذه الجهة (قال أبو حامد) فان قيل فاذا أبطلتم الى قوله ولا تتفكروا فى ذات الله
تعالى (قلت) قوله ان كل ما قصرت عن ادراكه العقول الانسانية فواجب ان نرجع فيه الى الشرع حق
وذلك ان العلم المتلقى من قبل الوحى انما جاء متمما لعلوم العقل أعنى كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى
الانسان من قبل الوحى والعجز المدارك الضرورى علمها فى حياة الانسان ووجوده منها ما هو عجز
بالاطلاق أى ليس فى طبيعة العقل أن يدرك بما هو عقل ومنها ما هو عجز بحسب طبيعة صنف من الناس
وهذا العجز اما أن يكون فى أصل الفطرة واما أن يكون لامر عارض من خارج من عدم تعلم وعلم الوحى
رحمة لجميع هذه الاصناف وأما قوله وانما غرضنا أن نشوش دعاويهم وقد فاته انه لا يليق هذا الغرض
به وهى هفوة من هفوات العالم فان العالم بما هو عالم انما قصده طلب الحق لا ايقاع الشكوك وتحيير
العقول وقوله فانه ليس يعرف استحالة صدور اثنين عن واحد كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد
فى مكانين فانه وان لم تكن هاتان المقدمتان فى مرتبة واحدة من التصديق فليس يخرج كون المقدمة
القائلة ان الواحد البسيط لا يصدر عنه الا واحد بسيط من أن تكون يقينية فى الشاهد والمقدمات
اليقينية تتفاضل على ما تبين فى كتاب البرهان والسبب فى ذلك ان المقدمات اليقينية اذا ساعدها
الخيال قوى التصديق فيها واذا لم يساعدها الخيال ضعف والخيال غير معتبر الا عند الجمهور وذلك أن
من ارتاض بالمعقولات واطرح التخيلات فالمقدمتان فى مرتبة واحدة عنده من التصديق وأكثر
ما يقع اليقين بمثل هذه المقدمات اذا تصفح الانسان الموجودات الكائنة الفاسدة فرأى انها انما تختلف
أسماؤها وحدودها من قبل أفعالها وانه لو صدر أى موجود اتفق عن أى فعل اتفق عن أى فاعل
اتفق لاختلطت الذوات والحدود وبطلت المعارف فالنفس مثلا انما تميزت من الجمادات بأفعالها
الخاصة الصادرة عنها والجمادات انما يتميز بعضها عن بعض بأفعال تخصها وكذلك النفوس ولو كان يصدر
عن قوة واحدة أفعال كثيرة كما يصدر عن القوى المركبة أفعال كثيرة لم يكن فرق بين الذات البسيطة
والمركبة ولا تميزت لنا وأيضا فان أمكن أن يصدر عن ذات واحدة أفعال كثيرة فقد أمكن فعل من غير
فاعل وذلك أن الموجود انما يوجد عن موجود لا عن معدوم وكذلك ليس يمكن أن يوجد المعدوم من
ذاته فاذا كان المحرك للمعدوم والمخرج له من القوة الى الفعل انما يخرجه من جهة ما هو بالفعل فواجب
أن يكون نحو الفعل المخرج له من العدم الى الوجود وانه ان خرج أى مفعول اتفق من أى فاعل اتفق
لم يمتنع أن يخرج المفعولات الى الفعل من ذاتها لا من قبل فاعل يفعلها بأن يخرج أنحاء كثيرة من
القوة الى الفعل عن فاعل واحد فواجب أن يكون فيه أعنى تلك الانحاء وما يناسبها لانه ان لم يكن فيه
الانحو واحد منها فما خرج من سائر الانحاء انما خرج من نفسه من غير مخرج له وليس لقائل أن
يقول ان شرط الفاعل انما هو أن يوجد فاعلا فقط لا بنحو من الفعل مخصوص فانه لو كان ذلك كذلك

أصلا وقد أجاب أولا بمنع كون الحركة ارادية وثانيا بمنع الاحتياج في الحركة الارادية الى تصورات جزئية متوالية حتى تفتقر الى الدليل على الوجه الثاني الى شيء من تينك المقدمتين أصلا ثم ان ماذكره رحمه الله يدل على ان قصة الوحي والرؤيا دليل آخر حيث قال ولولا أن جميع الكائنات ثابتة في اللوح المحفوظ لما عرف الانبياء الغيب وأجاب بانه يجوز ان يكون بتعريف الله تعالى ابتداء أو بواسطة ملك من الملائكة ويمكن توجيه جوابه الاخير بوجهين (أحدهما) وهو الموافق لاصول الاسلام هو انه يجوز ان يكون اطلاع النبي عليه الصلاة والسلام على الغيب بان يعرف الله ملكا من الملائكة ما يريد اعلامه للنبي من الغيب ويأمره بان يلقي الى النبي عليه الصلاة والسلام من غير أن يكون له اطلاع على جميع الحوادث وكذا الحال في النائم (وثانيهما) وهو الموافق لاصول الفلاسفة هو ان ماذكر لا يدل على كون النفوس الفلكية عالمة بها بل يكفي في ذلك أن يكون مجرد من المجردات عالما بها وتتصل النفس به عند تخلصها من علائق البدن وشواغله سواء كان ذلك المجرد نفسا فلكيا أو عقلا من العقول لكن لا يخفى على من مارس كتبهم وتتبع كلماتهم أنهم يجعلون قصة الرؤيا والوحي من فروع كون المجردات عالمة بجميع الاشياء لانهم يستدلون بقصة الرؤيا والوحي على كون النفوس الفلكية عالمة بجميع الحوادث وفرقه بين الحركة المستديرة والمستقيمة بأنه لابد في الحركة المستقيمة من تخيل الاجزاء التي في المسافة شيأ بعد شيء ومن ارادة الحركة في كل منها بخلاف المستديرة فانه يكفي فيها تخيل واحد وارادة واحدة بناء على ان الحركة المستقيمة من مبدا معين الى منتهى معين يمكن على طرق متعددة غير محصورة بان تتحرك على الخط المستقيم الواصل بينهما وان تتحرك على خطوط أخر مائلة عن الاستقامة الى اليمين أو الشمال وكذا الحركة من كل حد الى آخر من الحدود الواقعة بين ذلك المبدا والمنتهى فلابد من تخيل الاجزاء التي تقع الحركة عليها شيأ بعد شيء وارادة

لفعل أي موجود اتفق أي فعل اتفق واختلطت الموجودات وأيضا فان الموجود المطلق أعني الكلي أقرب الى العدم من الموجود الحقيقي ولذلك نفى القول بوجوده طائفة وكونه مطلق القائلون بنفي الاحوال وقال القائلون باثباتها انها لا موجودة ولا معدومة فلو صح هذا لصح ان تكون الاحوال علة للموجودات وكون الفعل الواحد يصدر عن واحد هو في العالم الذي في الشاهد أبين منه في غير ذلك العالم فان العلم يتكثر بتكثر المعقولات للعالم لانه انما يعقلها على النحو الذي هي عليه موجودة وهي علة علمه وليس يمكن ان تكون المعلومات الكثيرة تعلم بعلم واحد ولا يكون العلم الواحد علة لصدور معلولات كثيرة عنه في الشاهد مثال ذلك ان علم الصانع الصادر عنه مثلا الخزانة غير العلم الصادر عنه الكرسي لكن العلم القديم مخالف في هذا العلم المحدث والفاعل القديم للفاعل المحدث فان قيل فما تقول انت في هذه المسئلة وقد أبطلت مذهب ابن سينا في علة الكثرة فما تقول انت في ذلك فانه قد قيل ان فرق الفلاسفة كانوا يجيبون في ذلك بواحد من ثلاثة أجوبة (أحدها) قول من قال ان الكثرة انما جاءت من قبل الهيولى (والثاني) قول من قال انما جاءت من قبل الآلات (والثالث) قول من قال من قبل الوسائط وحكى عن آل ارسطو أنهم صححوا القول الذي يجعل السبب في ذلك التوسط (قلت) ان هذا لا يمكن الجواب فيه في هذا الكتاب بجواب برهاني ولكن لسنا نجد لارسطو ولمن شهر من قدماء المشائين هذا القول الذي نسب اليهم الا لفرفوريوس الصوري صاحب مدخل علم المنطق والرجل لم يكن من حذاقهم والذي يجري عندي على أصولهم ان سبب الكثرة هي مجموع الثلاثة الاسباب أعني المتوسطات والاستعدادات والآلات وهذه كلها قد بينا كيف تستند الى الواحد وترجع اليه اذا كان وجود كل واحد منها بوحدة محضة هي سبب الكثرة وذلك انه يشبه ان يكون السبب في كثرة العقول المفارقة اختلاف طبائعها القابلة فيما تعقل من المبدا الاول وفيما تستفيده من الوحدانية التي هي فعل واحد في نفسه كثير الكثرة القوابل له كالحال في الرئيس الذي تحت يده رئاسات كثيرة والصنائع التي تحت صنائع كثيرة وهذا نفحص عنه في غير هذا الموضع فان تبين شيء منه والا رجع الى الوحي واما ان الاختلاف يقع من قبل الاسباب الاربعة فبين وذلك ان اختلاف الافلاك يكون من قبل اختلاف محركها واختلاف صورها وموادها ان كان لها مواد وافعالها المخصوصة في العالم وان كانت ليست من أجل هذه الافعال عندهم واما الاختلاف الذي يعرض لما دون فلك القمر من الاجسام البسيطة فهو اختلاف المادة مع اختلافها في القرب والبعد من المحركين لها وهي الاجرام السماوية ومثل اختلاف النار والارض وبالجملة المتضادات واما السبب في اختلاف الحركتين العظيمتين اللتين احداهما علة للكون والثانية للفساد فاختلاف الاجرام السماوية واختلاف حركاتها على ما تبين في كتاب الكون والفساد بسبب الاختلاف الذي يكون من قبل الاجرام السماوية هو شبيه بالاختلاف الذي يكون من قبل اختلاف الآلات واذا كان ذلك كذلك فاسباب الكثرة عند ارسطو من الفاعل الواحد هي الثلاثة اسباب ورجوعها الى الواحد هو بالمعنى المتقدم وهو كون الواحد سبب الكثرة وأما ما دون فلك القمر فانه يوجد الاختلاف فيه من قبل الاسباب الاربعة أعني اختلاف الفاعلين واختلاف المواد واختلاف الآلات وكون الافعال تقع من الفاعل الاول بواسطة غيره وهذا كانه قريب من الآلات ومثال الاختلاف الذي يكون من قبل اختلاف القوابل وكون المختلفات بعضها أسبابا بالبعض كاللون فان اللون

الذي يحدث في الهواء غير الذي يحدث في الجسم والذي يحدث في الجسم غير الذي يحدث في البصر والذي يحدث في البصر غير الذي يحدث في الخيال والذي يحدث في الخيال غير الذي يحدث في الحس المشترك والذي يحدث في الحس المشترك غير الذي يحدث في القوة الحافظة وهذا كله على ما تبين في كتاب النفس ﴿المسئلة الرابعة﴾ في تعجيزهم عن اثبات الصانع تعالى (قال أبو حامد) الناس فرقتان الى قوله لا يحتاج فيه الى برهان (قلت) بل مذهب الفلاسفة مفهوم من الشاهد أكثر من المذهبين جميعا وذلك أن الفاعل يلفى صنفين صنف يصدر منه مفعول يتعلق به فعله في حال كونه وهذا اذا تم كونه استغنى عن الفاعل كوجود البيت عن البناء والصنف الثاني انما يصدر عنه فعل فقط يتعلق بمفعول لا وجود لذلك المفعول الا بتعلق الفعل به وهذا الفاعل يخصه ان فعله مساوق لوجود ذلك المفعول أعني أنه اذا عدم ذلك الفعل عدم المفعول واذا وجد ذلك الفعل وجد المفعول أي هما معا وهذا الفاعل أشرف وأدخل في باب الفاعلية من الاول لانه يوجد مفعوله ويحفظه والفاعل الآخر يوجد مفعوله ويحتاج الى فاعل آخر يحفظه بعد الايجاد وهذه حال المحرك مع الحركة والأشياء التي وجودها انما هو في الحركة فالفلاسفة لما كانوا يعتقدون ان الحركة فعل الفاعل وان العالم لا يتم وجوده الا بالحركة قالوا ان الفاعل للحركة هو الفاعل للعالم وانه لو كف فعله طرفة عين عن التحريك لبطل العالم فعملوا قياسهم هكذا العالم فعل أو شيء وجوده تابع لفعل وكل فعل لا بد له من فاعل موجود بوجوده فانتجوا من ذلك ان العالم له فاعل موجود بوجوده فمن لزم عنده أن يكون الفعل الصادر عن فاعل العالم حادثا قال العالم حادث عن فاعل قديم ومن كان فعل القديم عنده قديما قال العالم حادث عن فاعل لم يزل قديما وفعله قديم أي لا أول له ولا آخر لانه موجود قديم بذاته كما تخيل لمن يصفه بالعدم (قال) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل نحن الى قوله نعنيه بالمبدا الاول (قلت) هذا كلام مقنع غير صحيح فان اسم العلة يقال باشتراك الاسم على العلل الاربعة أعني الفاعل والصورة والهيولى والغاية ولذلك لو كان هذا جواب الفلاسفة لكان جوابا مختلا فانهم كانوا يسئلون عن أي علة أرادوا بقولهم ان العالم له علة ولو قالوا أردنا بذلك السبب الفاعل الذي فعله لم يزل ولا يزال ومفعوله هو فعله لكان هذا جوابا صحيحا على مذهبهم على ما قلناه غير معترض عليه ولو قالوا لو أردنا به السبب الصوري لكان معترضا ان فرضوا صورة العالم قائمة به وان قالوا أردنا صورة مفارقة للمادة جرى قولهم على مذهبهم وان قالوا الصورة هيولانية لم يكن المبدا عندهم شيأ غير جسم من الاجسام وهذا لا يقولون به وكذلك ان قالوا هو سبب على طريق الغاية كان جاريا أيضا على أصولهم واذا كان هذا الكلام فيه من الاحتمال ما ترى فكيف يصح ان يجعل جوابا للفلاسفة وقوله وتسمية المبدا الاول على معنى انه لا علة لوجوده وهو علة لوجود غيره كلام أيضا مختل فان هذه التسمية تصدق على الفلك الاول أو على السماء بأسرها او بالجملة على أي نوع كان من الموجودات اذا فرض لا علة له ولا فرق بين هذا الاعتقاد واعتقاد الدهرية وقوله عنهم أيضا ونثبت موجودا لا علة لوجوده ونقوم عليه البرهان القاطع على قرب كلام مختل أيضا فانه يحتاج أن يفصل العلل الاربعة ويبين أن في كل واحدة منها أولا لا علة له أعني أن العلل الفاعلية ترتقي الى فاعل أول والصورية الى صورة أولى والمادية

الحركة فيهما من حال الى آخر على وجه مخصوص لئلا يلزم الرجحان بلا مرجح (وأما الحركة المستديرة) فانهم ادعوا تبين القطبين والجهة لا يتصور فيها غير وجه واحد فلا تحتاج هذه الى تخيل للاجزاء والارادات يرد عليه أن ما تتوقف عليه الحركة اما أن يكون تخيل كل واحد من الحدود والاجزاء التي يمكن فرضها في المسافة او تخيل بعضها دون بعض والاول يستلزم أن يكون للمتحرك تخيلات وارادات غير متناهية لان المسافة قابلة للقسمة الى غير النهاية لكن كل عاقل يجد من نفسه الامر بخلافه عند حركته الاختيارية في مسافة ولو فرض الكلام على أصل الجزء الذي لا يتجزأ فلا خفاء في أنه ليس للمتحرك في مسافة فرسخ مثلا تخيلات وارادات بعدد الاجزاء التي في تلك المسافة والثاني يوجب جواز تحقق الحركة على كل المسافة من غير قصد الى شيء من أجزائها لانه اذا جاز ذلك في بعض المسافة فليجز في كلها والا يلزم الرجحان بلا مرجح والحق ان الحركة من المبدا الى المنتهى أمر بسيط لا انقسام فيها أصلا فيكفي في صدورها تخيل المسافة بأسرها اجمالا وارادة الحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة عليها وتوجه القصد اليها لخصوصها اذ ليس هنالك حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية وان وقع في أثناء الحركة تخيلات وارادات لبعض الاجزاء فتلك لاسباب أخر اتفاقية واقعة في تلك الاوقات لا لاحتياج الحركة اليها ثم اذا انقطع الحركة اليها قبل الوصول الى المقصد كما تنقطع حركة المسافر في كل مرحلة فلا بد للحركة من ذلك الحد من تصور آخر وارادة أخرى لانها حركة أخرى مغايرة في الوجود لما انقطع قبلها (وأما منعه للمقدمة القائلة بأنه اذا تصور الحركات تصور لوازمها ولوازم لوازمها) فان أراد به ان مجرد تصورات الحركات لا يستلزم تصور لوازمها فذلك حق لا شبهة فيه لكنه يقدح فيما ذكره من الدليل لا فيما قصده الحكماء لانهم لا يدعون ذلك بل انما يدعون ان تصور الحركة مع جميع ماله مدخل في وجود تلك اللوازم يوجب تصورها وان أراد ان تصور الحركة مع جميع

ماله مدخل في وجود تلك اللوازم لا يوجب تصورها فقوله وليس هذا الا كقول القائل ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته ينبغي أن يعرف ما يلزم من حركته في غاية السقوط ثم ان استبعد كون النفوس الفلكية عالمة بالجزئيات الحادثة الغير المتناهية حيث قال وكيف يجتمع في نفس مخلوق في حالة واحدة من غير تعاقب علوم جزئية مفصلة لا نهاية لاعدادها ولا غاية لآحادها ثم ترقى من الاستبعاد الى ادعاء الضرورة في استحالته بقوله ومن لا يشهد له عقله باستحالة ذلك فلييأس من عقله وأنت تعلم ان الاستبعاد لا يفيد في مثل هذا المقام ودعوى الضرورة لا تسمع في محل النزاع ثم ادعى ان الغالب على الظن أن النفوس الفلكية من نوع النفوس الانسانية وان لم يكن غالبا على الظن فلا اقل من انه يحتمل عند العقل ولما لم يجز للنفس الانسانية أن تدرك امورا غير متناهية على سبيل التفصيل دفعة احتمل عند العقل أن لا تكون النفس الفلكية أيضا عالمة بها وهذا يبطل دعواهم القطع بما قطعوا به وان زعموا ان النفس الانسانية من شأنها أيضا أن تدرك جميع الاشياء الا أن اشتغالها بعوارض البدن منعها عن ذلك ولا مانع في النفوس الفلكية منعنا عدم المانع في النفوس الفلكية ولم لا يجوز أن يكون لها مانع كاشتغالها بعبادة رب العالمين وغير ذلك مما هو أجلى وأعلى من عوائقنا وانتفاء الموانع التي فينا لا يدل على انتفاء الموانع كلها اذ لم يثبت انحصار المانع فيما عندنا ولعل هناك مانعا آخر عنها هذا كلامه ولا يلتبس على ذي مسكة ان هذا الكلام لا يقدح في شيء من مقدمات الدليل ولا الا يصلح معارضا للدليل أيضا اذ ليس معنى الاحتمال هنا الا ان العقل لا يحكم بالاختلاف في الحقيقة بل يجوز كلا من الاختلاف وعدمه على السواء وبهذا القدر لا يثبت خلاف مطلوبهم أعني كون النفوس الفلكية غير عالمة بجميع الحوادث الجزئية واختلاف النفوس الفلكية والانسانية ليس من مقدمات دليلهم حتى يلزم من عدم القطع به عدم القطع بالمطلوب فان تم دليلهم ثبت مطلوبهم

الى مادة أولى والفاعلية الى غاية أولى وبقي بعد هذا بيان ان هذه العلل الاربعة الاخيرة ترتقي الى علة أولى وهذا كله غير ظاهر من هذا القول الذي حكاه عنهم وكذلك القول الذي أتى به في بيان ان ههنا علة أولى كلام مختل وذلك ان قوله فانا نقول العالم موجود وكل موجود اما أن يكون له علة أو لا علة له الى آخر قوله وذلك ان اسم العلة يقال باشتراك الاسم وكذلك مرور الاسباب الى غير نهاية فهو من جهة ما عندهم ممتنع ومن جهة واجب عند الفلاسفة وذلك انه ممتنع عندهم اذا كانت بالذات وعلى استقامة ان كان المتقدم منها شرطا في وجود المتأخر وغير ممتنع عندهم اذا كانت بالعرض ودورا وأما اذا لم يكن فساد المتقدم شرطا في وجود المتأخر وكان هنالك فاعل أول مثل وجود المطر عن الغيم والغيم عن البخار والبخار عن المطر فان هذا عندهم الى غير نهاية لكن ذلك ضروري بسبب أول وكذلك وجود انسان عن انسان الى غير نهاية لان وجود المتقدمات عندهم في أمثال هذه ليس هو شرطا في وجود المتأخرات بل ربما كان الشرط فساد بعضها وأمثال هذه العلل هي عندهم مرتقية لعلة أولى أزلية تنتهي الحركة التي في علة علة من هذه العلل في وقت حدوث المعلول الاخير مثال ذلك ان سقراط اذا ولد أفلاطون فان المحرك الاقصى للتحريك عندهم في حين توليده اياه هو الفلك أو النفس أو العقل أو جميعها أو الباري سبحانه ولذلك يقول ارسطو ان الانسان يولده انسان وكذا الافلاك بعضها عن بعض الى أن ترتقي الى محركها ومحركها الى المبدأ الاول فاذا ليس الانسان الماضي شرطا في وجود الانسان الآتي كما ان الصانع اذا صنع مصنوعات متتابعة في أوقات متتابعة بآلات مختلفة وصنع تلك الآلات بآلات وتلك بآلات أخر فان كون هذه الآلات بعضها عن بعض هو بالعرض وليس منها واحدة شرطا في وجود المصنوع الا الآلات الاولى أعني المباشرة فالاب ضروري في كون الابن كما ان الآلة التي يباشر بها المصنوع ضرورية في كون المصنوع وأما الآلة التي صنع بها تلك الآلة فهي ضرورية في كون الآلات المباشرة وليست ضرورية في كون المصنوع الذي صنع الا بالعرض ولذلك ربما كان فساد الآلة المتقدمة شرطا في وجود المتأخرة اذا فعل المتأخرة من مادة المتقدمة مثل أن يكون انسان من انسان فسد بتوسط كونه نباتا والنبات منيا أو دم طمث وقد تقدم القول في هذا وأما التي تجوز مرور العلل الى غير نهاية بالذات فهي الدهرية ومن سلم هذا يلزمه أن لا يعترف بعلة فاعلة ولا خلاف عند الفلاسفة في وجود علة فاعلة وقوله وان كان العالم موجودا بنفسه لا علة له فقد ظهر المبدأ الاول يريد ان الدهريين وغيرهم معترفون بمبدأ أول لا علة له وانما اختلافهم في هذا المبدأ فالدهريون يقولون انه الفلك الكلي وغير الدهريين يقولون انه شيء خارج عن الفلك وان الفلك معلول وهؤلاء فرقتان فرقة تزعم ان الفلك فعل محدث وفرقة تزعم انه فعل قديم ولما كان هذا البيان مشتركا للدهريين وغيرهم قال نعم لا يجوز أن يكون المبدأ الاول هي السموات لانها عدد ودليل التوحيد يمنعه يريد ان النظام الذي في العالم يظهر منه ان المدبر له واحد كما ان النظام الذي في الجيش يظهر منه ان المدبر له واحد وهو قائد الجيش وهذا كله كلام صحيح وقوله ولا يجوز أن يقال انه سماء واحدة أو جسم واحد أو شمس واحدة أو غيره لانه جسم والجسم مركب من هيولى وصورة والمبدأ الاول لا يجوز أن يكون مركبا (قلت) أما قوله ان كل جسم مركب من هيولى وصورة ليس هو مذهب الفلاسفة في الجرم السماوي

ولا يقدح في ذلك الاحتمال وان لم يتم فالاعتراض هو منع المقدمات التي يتطرق اليها الشك أو النقض أو المعارضة وليس ماذكره شيأ منها وان جعل ابتداء دليل على أن القول بان النفوس الفلكية عالمة بجميع الحوادث الجزئية التي لاتتناهى لايقطع به فان القطع به مبني على القطع في مقدمة لايقطع العقل بها بل يظن أن الامر على خلافها أو يتردد بينها وبين نقيضها وهي ان النفسين أعني الفلكية والانسانية متخالفتان في الحقيقة وانما قيل انه مبني عليه لان النفوس الانسانية لايمكن لها أن تدرك أمورا غير متناهية على سبيل التفصيل دفعة فلو لم يقطع بتخالفهما في الحقيقة بل جاز عند العقل اشتراكهما في الحقيقة لم يقطع بكون النفوس الفلكية عالمة بها لاشتراك افراد الماهية الواحدة فيما يجب ويمكن ويمتنع مع أن الحكماء ادعوا القطع في أن النفوس الفلكية عالمة بجميع الحوادث الجزئية التي لاتتناهى يتجه المنع عليه بانا لانسلم ان القطع بان النفوس الفلكية عالمة بها مبني على القطع بتخالف النفسين (قوله) اذ النفوس الانسانية لايمكن لها أن تدرك أمورا غير متناهية على سبيل التفصيل دفعة ممنوع لابد له من دليل وعدم الاطلاع على الوقوع لاينفي الامكان فيكون ماذكره آخرا من أنه يجوز أن يكون للنفوس مايمنعها عن الاطلاع على جميع الحوادث خارجا عن قانون المناظرة هذا آخر الكلام في هذه الرسالة في الالهيات ويتلوه القسم الثاني وهو مباحث الطبيعيات

﴿الفصل الثامن عشر في ابطال قولهم بوجوب الاقتران وامتناع الانفكاك بين الاسباب العادية والمسببات﴾ ذهبت الفلاسفة الى أن لطبائع الاجسام آثارا لوازمها الا في موادها كالحرارة الحاصلة في مادة النار بسبب صورتها النوعية وفي مواد غيرها أيضا كالاحتراق الحاصل في القطن من النار واعداد موادغيرها بواسطة الكيفيات الحاصلة منها في موادها كاعداد صورة النار لمادة الماء بواسطة كيفية الحرارة لقبول الصورة الهوائية وتلك الطبائع قد تكون علة تامة باانفرادها لآثارها وقد تكون علة ناقصة تحتاج

الا أن يكون هنالك هيولى باشتراك الاسم وانما هو شيء انفرد به ابن سينا لان كل مركب عندهم من هيولى وصورة محدث مثل حدوث البيت والخزانة والسماء ليست عندهم محدثة بهذا النوع من الحدوث ولذلك سموها أزلية أي ان وجودها مع الازل وذلك انه لما كان سبب الفساد عندهم هو الهيولى كان ماليس بفاسد ليس بذي هيولى بل هو معنى بسيط ولولا التكون والفساد الذي في هذه الاجرام لما لزم ان تكون مركبة من هيولى وصورة لان الأصل ان الجسم واحد في الوجود كما هو في الحس فلولا فساد هذه الأجسام لقضينا انها بسيطة وان الهيولى هي الجسم فالجسم السماوي لما كان لايفسد دل على ان الهيولى فيه هي الجسمية الموجودة بالفعل وان النفس التي فيه ليس لها قوام بهذا الجسم لان هذا الجسم ليس يحتاج في بقائه الى النفس كما يحتاج أجسام الحيوانات وانما يحتاج الى النفس لا لان من ضرورة وجوده أن تكون متنفسة بل لان الأفضل من ضرورته ان يكون بالحالة الأفضل والمتنفسة أفضل من غير المتنفسة والاجرام السماوية لااختلاف عندهم انه ليس فيها قوة الجوهر فليست ضرورة ذات مادة كما هي الاجرام السماوية فاما ان تكون كما يقول ثامسطيوس صورا واما ان يكون لها مواد باشتراك وأنا أقول واما ان تكون هي المواد أنفسها وتكون موادحية بذاتها لاحية بحياة (قال أبوحامد) والجواب من وجهين الى قوله المتعدية بالذكر (قلت) يريد انهم اذا لم يقدروا ان يثبتوا الوحدانية ولاقدروا ان يثبتوا ان الواحد ليس بجسم لانهم اذا لم يقدروا على نفي الصفات كان ذلك الأول عندهم ذاتا بصفات وما كان على هذه الصفة فهو جسم أو قوة في جسم ولزمهم ان تكون الأول التي لاعلة لها هي الاجرام السماوية وهذا القول لازم لمن يقول بالقول الذي حكاه عن الفلاسفة والفلاسفة ليس يحتجون على وجود الاول الذي لاعلة له بما نسبه اليهم من الاحتجاج ولايزعمون أيضا انهم يعجزون عن دليل التوحيد ولاعن دليل نفي الجسمية عن المبدا الاول وستأتي هذه المسئلة فيما بعد (قال أبوحامد) والوجه الثاني وهو الخاص الى قوله لاأصل له (قلت) قوله ولكن لعل لها علة ولعلة العلة علة وهكذا الى غير نهاية الى قوله وكل مسلك ذكرتموه في النظر يبطل عليكم بتجويزدورات لاأول لها شك وقد تقدم الجواب فيه حين قلنا ان الفلاسفة لايجوزون عللا ومعلولات لانهاية لها لانه يؤدي الى معلول لاعلة له ويوجبونها بالعرض من قبل علة قديمة لكن لا اذا كانت مستقيمة ومعا ولا في مواد لانهاية لها بل اذا كانت دورا واما مايحكيه عن ابن سينا انه يجوز نفوسا لانهاية لها وان ذلك انما يمتنع فيما له وضع فكلام غير صحيح ولايقول به أحد من الفلاسفة وامتناعه يظهر من البرهان العام الذي ذكرناه عنهم فلا يلزم الفلاسفة شيء مما الزمهم من قبل هذا الوضع أعني القول بوجود نفوس لانهاية لها بالفعل ومن أجل هذا كان باتناسخ من قال ان النفوس متعددة بتعدد الاشخاص وانها باقية وأما قوله ومابالهم لم يجوزوا أجساما بعضها فوق بعض بالمكان الى غير نهاية وجوزوا موجودات بعضها قبل بعض بالزيادة الى غير نهاية وهل هذا الاتحكم بارد فان الفرق بينهما عند الفلاسفة ظاهر جدا وذلك ان وضع أجسام لانهاية لها مما يلزم عنه ان يوجد مالانهاية له كلا وان يكون بالفعل وذلك مستحيل والزمان ليس بذي وضع فليس يلزم عن وجود أجسام بعضها قبل بعض الى غير نهاية وجود مالانهاية له بالفعل وهو الذي امتنع عندهم (قال أبوحامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل

تلك الآثار في حصولها عن تلك الطبائع الى أمور أخر تنضم اليها من الشرائط وارتفاع الموانع فاذا حصلت تم العلة ويحصل الاثر من غير تخلف واذا تم استعداد المادة لقبول صورة او عرض بواسطة الامور المعدة حصل فيها ما استعدت هى له من صورة أو عرض اذ المبدأ تام فى فاعليته لا بخل هناك ولا قصور فى فيضه ولا تفاوت الا من جهة القابل فلا يتصور التخالف حينئذ لتمام القابل والفاعل واذا لم يحصل استعداد المادة يمتنع حصول الفيض لامتناع حصول المعلول بدون العلة التامة لا كما زعم بعضهم 72

من انهم أنكروا امكان عدم حصول الشبع عند الاكل وعدم حصول الرى عند الشرب وعدم حصول الاسهال عند تناول الدواء المسهل كيف وما ذكر من الاكل والشرب وتناول الدواء المسهل ليست عللا تامة لما يترتب عليها من الشبع والرى والاسهال فانه يجوز أن ينزلق المأكول من المعدة الى الامعاء دفعة من غير انهضام فى المعدة فلا يحصل الشبع وان يحصل فى الماسار يقا سدد تمنع نفوذ الماء الى الكبد فلا يحصل الرى وان يحصل فى البدن قوة قاهرة لقوى الادوية المسهلة فلا يحصل الاسهال الى غير ذلك بل هى أجزاء من العلة التامة فان اتفق وجود سائر أجزاء عللها التامة مع ما ذكر من الشرب والاكل وتناول المسهل ترتب وجودها على ما ذكر لامتناع التخلف عن العلة التامة والا فلا (قال الامام الغزالى) وعلى هذا الاصل بنوا انكار بعض المعجزات المنقولة عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام كالوقوع فى النار من غير احتراق مع بقاء النار على طبيعتها وبقاء البدن أصواتكم على حقيقته وقلب العصا ثعبانا واحياء الموتى وأولوا ما وقع فى القرآن المجيد من أمثال ذلك كثيرا و بالجملة احياء الموتى بازالة موت الجهل بحياة العلم وتلقف العصا سحر السحرة بابطال الحجة الالهية الظاهرة على يد موسى عليه الصلاة والسلام شبهات المنكرين الى غير ذلك فنقول لهم أولا لم تزعمون أن الطبائع علل تامة اما بانفرادها او مع أمور تنضم اليها من وجود الشرائط وارتفاع [

البرهان القاطع الى قوله خارجة عنها (قلت) هذا البرهان الذى حكاه عن الفلاسفة أولا نقله من الفلاسفة ابن سينا على انه طريق خير من طريق القدماء لانه زعم انه من جوهر الموجود وان طرق القوم انه من اعراض تابعة للمبدأ الاول وهو طريق أخذه ابن سينا من المتكلمين وذلك ان المتكلمين يرون ان من المعلوم بنفسه ان الموجود ينقسم الى ممكن وضرورى ووضعوا ان الممكن يجب ان يكون له فاعل وان العالم بأسره لما كان ممكنا وجب ان يكون الفاعل له واجب الوجود هذا هو اعتقاد المعتزلة قبل الاشعرية وهو قول جيد ليس فيه كذب الا ما وضعوا من ان العالم بأسره ممكن فان هذا ليس معروفا بنفسه فاراد ابن سينا أن يعمم هذه القضية ويجعل المفهوم من الممكن ماله علة كما ذكر أبو حامد واذا شرح فى هذه التسمية لم تنته به القسمة الى ما أراد لان قسمة الموجود أولا الى ماله علة والى ما لا علة له ليس معروفا بنفسه ثم ما لا علة له ينقسم الى ممكن والى ضرورى فان فهمنا منه الممكن الحقيقى أفضى الى ممكن ضرورى ولم يفض الى ضرورى له علة وان فهمنا من الممكن ماله علة وهو ضرورى لم يلزم عن ذلك ان ماله علة فله علة وامكن أن يضع ان تلك لها علة وان يمر ذلك الى غير نهاية فلا ينتهى الامر الى موجود لا علة له وهو الذى يعنونه بواجب الوجود الا ان يفهم من الممكن الذى وضعه بازاء ما لا علة له الممكن الحقيقى فان هذه الممكنات هى التى يستحيل وجود العلل فيها الى غير نهاية وأما ان عنى بالممكن ماله علة من الاشياء الضرورية فلم يتبين بعد ان ذلك مستحيل بالوجه الذى تبين فى الموجودات الممكنة بالحقيقة ولا تبين بعد ان ههنا ضروريا يحتاج الى علة يجب عن وضع هذا ان ينتهى الامر الى ضرورى بغير علة الا ان تبين ان الامر فى الجملة الضرورية التى من علة ومعلول كالامر فى الجملة الممكنة (قال أبو حامد) قلنا لفظ الممكن الى قوله الى التحكم المحض (قلت) وضع أسباب ممكنة لا نهاية لها يلزم عنه وضع ممكن لا فاعل له وأما وضع أشياء ضرورية لها علل غير متناهية فانما يلزم عن ذلك ان يكون ما وضع ان له علة ليس له علة وهو صحيح الا ان المحال اللازم عن أسباب بهذه الصفة غير اللازم عن أسباب من طبيعة الممكن فلذلك ان أراد مريد أن يخرج هذا القول الذى استعمله ابن سينا مخرج برهان ان استعمل هكذا الموجودات الممكنة لا بد لها من علل تتقدم عليها فان كانت العلل ممكنة لزم ان يكون لها علل ومر الامر الى غير نهاية وان لم يكن هنالك علة لزم وجود الممكن بلا علة وذلك مستحيل فلا بد ان ينتهى الامر الى علة ضرورية فاذا انتهى الامر الى علة ضرورية لم تخل هذه العلة الضرورية ان تكون ضرورية بسبب أو بغير سبب فان كانت بسبب سئل أيضا فى ذلك السبب فاما ان تمر الاسباب الى غير نهاية فيلزم ان يوجد بغير سبب ما وضع انه موجود بسبب وذلك محال فلا بد ان ينتهى الامر الى سبب ضرورى بلا سبب أى بنفسه وهذا هو واجب الوجود ضرورة فبهذا النوع من التفصيل يكون البرهان صحيحا وأما اذا خرج المخرج الذى أخرجه ابن سينا فليس بصحيح من وجوه أحدها ان الممكن المستعمل فيه هو باشتراك الاسم وقسمة الموجود أولا فيه الى ما هو ممكن والى ما هو غير ممكن ليس بصحيح أعنى انها ليست قسمة تحصر الموجود عاهره وجودوا وأما قوله فى الرد على الفلاسفة فنقول كل واحد ممكن على معنى ان له علة زائدة على ذاته والكل ليس بممكن على معنى انه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة منه يريدوا اذا سلم الفلاسفة أنهم انما يعنون بممكن الوجود ماله علة وبواجب الوجود ما ليس له علة قيل لهم لا يمتنع على

أصوا لكم ان تكون علل ومعلولات لانهاية لها وتكون الجملة واجبة الوجود فان من أصولهم انهم يجوّزون ان يكون حكم الجزء غير حكم الكل والجميع وهذا القول الاختلال فيه من وجوه أحدها انهم لا يجوزون عللا بالذات غير متناهية على ماتقدم سواء كانت العلل والمعلولات من طبيعة الممكن أو من طبيعة الضروري على ماتبين من قولنا والاختلال الذي لزم ابن سينا في هذا القول انه قيل له اذا قسمت الموجود الى ممكن الوجود وواجب الوجود وعنيت بالممكن الوجود ماله علة وبالواجب ماليس له علة لم يمكنك تبرهن على امتناع وجود علل لانهاية لها لانه لزم عن وجودها غير متناهية أن تكون من الموجودات التي لا علة لها فتكون من جنس واجب الوجود لاسيما انه يجوز عندكم أن يتقدم الازلي أسباب لانهاية لها كل واحد منها حادث وانما عرض لهذا القول هذا الاختلال بقسمة الموجود الى ما لا علة له والى ماله علة ولو قسمه على النحو الذي قسمناه لم يكن عليه شيء من هذه الاعتراضات وقوله ان القدماء يسلمون انه قد يتقدم قديم مالا غاية له أنجوبزهم دورات لانهاية لها هو قول فاسد فان هذا انما يقال عليه اسم القديم مع القديم الذي هو واحد باشتراك وقوله (فان قيل) فهذا يؤدي الى أن يتقوم واجب الوجود بممكنات الوجود (قلنا) ان أردتم بالواجب والممكن ماذكرناه فهو نفس المطلوب فلا نسلم أنه محال بل يدانهم ان أرادوا بالواجب مالا علة له وبالممكن ماله علة فلا نسلم انه يستحيل أن يتقوم ماليس له علة بعلل لانهاية لها الا ان انزالنا ان ذلك مستحيل هو رفع العلل لانهاية لها وانزالكم واجب الوجود هي نتيجتكم التي رمتم انتاجها ثم قال وهو كقول القائل يستحيل ان يتقدم الى قوله ولا يصدق على المجموع يريد انه لا يستحيل أن يتقوم مالا علة له بمعلولات غير متناهية كما يتقوم القديم عندكم بالحوادث التي لانهاية لها فان الزمان عندهم قديم وهو يتقوم بازمنة محدثة وكذلك حركة الفلك عندهم قديمة والدورات التي تقومت منها غير متناهية بل هم أشد الناس انكارا لهذا واء هذا من قول الدهرية وذلك أن المجموع لايخلو أن يكون من أشخاص متناهية كائنة فاسدة أو غير متناهية فان كان من متناهية فالكل متفق على أن الجنس كائن فاسد وان كان من أشخاص غير متناهية فان الدهرية تضع انه ممكن وواجب أن يكون المجموع أزليا من غير علة توجد عنه وأما الفلاسفة فانهم يجوزون ذلك ويرون أن مثل هذه الاجناس من جهة ما تتقوم باشخاص ممكنة كائنة فاسدة انه لابد لها من سبب خارج من جهتها دائم أزلي هو الذي من قبله استفادت هذه الاجناس الازلية ولا يزعمون أيضا أن استحالة علل لانهاية لها هي من قبل استحالة تقدم القديم بما لانهاية له فهم يقولون ان كون الحركات المختلفة بالجنس ههنا دائمة لاتخل هو ان ههنا حركة واحدة بالعدد أزلية وان السبب في أن ههنا أجناسا ما كائنة فاسدة بالاجزاء أزلية بالكل ان ههنا موجودا أزليا بالجزء والكل وهو الجرم السماوي والحركات التي لانهاية لها انما صارت أبدية بالجنس من قبل حركة واحدة بالعدد متصلة دائمة وهي حركة الجرم السماوي وليس حركة السماء مؤلفة من دورات كثيرة الا في الذهن فقط وحركة الجرم السماوي انما استفادت الدوام وان كانت كائنة فاسدة بالاجزاء من قبل محرك لايمكن فيه أن يحرك تارة ولا يحرك أخرى ومن قبل متحرك لايمكن فيه أيضا أن يتحرك حينا ويسكن حينا من جهة ما هو متحرك كما يلفي ذلك في المتحركات التي لدينا ومذهب الناس في الاجناس ثلاثة مذاهب مذهب من يرى ان كل جنس فهو كائن

المواقع لما لم يترتب عليها من الآثار وليس لكم دليل على ماذكرتم الا مشاهدة الترتب دائما أو أكثريا بين ماتزعمونه عللا وبين ماتزعمونه معلولات ومن البين المكشوف ان ترتب الشيء على الشيء دائما أو أكثريا وهو المسمى بالدوران لايدل على العلية ولم لايجوز أن يكون المبدأ أجرى عادته بخلق الاحتراق عقيب مماسة النار من غير أن يكون لمماسة النار دخل في الاحراق وكذا في جميع المترتبات (وأما القول) بان المبدأ لايتصور فيه اجراء العادة بناء على أنه موجب بالذات لافاعل بالاختيار واجراء العادة انما يتصور فيما هو فاعل بالاختيار فقد عرفت فساد مبناه في صدر الكتاب ثم نقول لهم ماذكرتم من الاستعداد ووجوب الفيض عند تمامه وامتناعه بدونه مبني على كون المبدأ موجبا بالذات وقد فرغنا عن ابطال دليلكم عليه فيما سبق (لايقال) لو لم يتوقف وجود الاثر على الاستعداد لما جزمنا بان الكتب التي في حجرتنا لم تنقلب أناسا فضلاء ولا أواني البيت لم تنقلب ذهبا أو فضة (لانا نقول) أولا ماذكر مشترك الالزام فان المواد العنصرية مطيعة عندكم للحركات الفلكية والاوضاع التي تحدث بها اذ هي مباد لاستعداداتها الصور والاعراض فمن الجائز أن يحدث وضع غريب فلكي لايحدث مثله في ألوف من السنين يقتضي حصول الاستعداد في مواد الكتب التي في حجرتنا لقبول صورة الانسان وفي مواد أواني البيت لحصول الصورة الذهبية وهذا الاحتمال

لايمكن دفعه ببرهان قاطع وثانيا بان العلم بعدم الانقلاب ليس بمستند الى العلم بتوقف وجود الاثر على الاستعداد حتى يلزم من انتفائه انتفاؤه فان الصبيان والعوام يحصل لهم جزم بعدم الانقلاب بل لو جوز مجوز الانقلاب عندهم سفهوه ونسبوه الى الجنون مع أنه ليس لهم علم بالاستعداد ولا بتوقف حصول الاثر عليه بل هو علم ضروري يخلقه الله تعالى فينا عند استمرار العادة بها فان خرق الله تعالى العادة بايقاع الانقلاب في زمان خرق العادات سلب هذه العلوم عن العقل

فاسد من قبل أنه متناهي الاشخاص ومذهب من يرى ان من الاجناس ماهي ازلية اي لااول لها ولا آخر من قبل أن يظهر من أمرها انها من أشخاص غير متناهية وهؤلاء قسمان قسم قالوا ان أشخاص هذه الاجناس انما صح لها الدوام من علة ضرورية واحدة بالعدد والاحقها ان تعدم مرات لانهاية لها في الزمان الذي لانهاية له وهؤلاء هم الفلاسفة وقسم اعتقدوا ان وجود أشخاصها غير متناهية كاف في كونها ازلية وهم الدهرية فتقف على هذه الثلاثة الآراء فجملة الاختلاف هو راجع الى هذه الثلاثة أصول في كون العالم أزليا أو غير ازلي وهل له فاعل أو لافاعل له وقول المتكلمين ومن يقول بحدوث العالم طرف وقول الدهرية طرف آخر وقول الفلاسفة متوسط بينهما واذا تقرر هذا كله فقد تبين لك ان من يقول ان من يجوز علة لانهاية لها ليس يمكن أن يثبت علة أولى قول كاذب بل الذي يظهر ضد هذا وهو أنه من لايعترف بوجود علل لانهاية لها لايقدر أن يثبت علة أولى ازلية لأن وجود معلولات لانهاية لها هي التي اقتضت وجوب علة أزلية من قبلها استفاد وجودما لانهاية له والا فقد كان يجب أن تتناهى الاجناس التي كل واحد من أشخاصها محدث وبهذا الوجه فقط أمكن أن يكون القديم علة للحوادث وأوجب وجود الحوادث التي لانهاية لها وجود أول قديم واحد سبحانه لااله الاهو (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة في الاعتراض الذي وجهه عليهم (فان قيل) الدورات ليست موجودة الى قوله اذا فرضوا موجودين ثم قال أبو حامد والجواب ان هذا الاشكال الى قوله لانهاية لها (قلت) اما جوابه عن الفلاسفة بان ما سلف من الدورات معدومة وكذلك ما سلف من صور العناصر المتكون بعضها عن بعض معدومات والمعدوم لايتصف لابالتناهي ولا بعدم التناهي فليس بجواب صحيح وقد تقدم ذلك وما تشكك به عليهم من أمر اعتقادهم في النفوس فليس شئ من ذلك من مذاهب القوم والنقلة من مسئلة الى مسئلة فعل سفسطائي والله أعلم بالصواب (المسئلة الخامسة) في بيان عجزهم عن اقامة الدليل على أن الله تعالى واحد الى قوله لابد أن يكون واحدا (قلت) فهذا القول الذي أورده أبو حامد (ثم قال أبو حامد مجيبا لهم على طريق المناقضة) فانا قوالكم نوع وجوب الى قوله لغيرذاته محال (قلت) هذا المسلك في التوحيد هو مسلك انفرد به ابن سينا وليس هو مسلكا لاحد من قدماء الفلاسفة وهو مؤلف من مقدمات عامة مقولة باشتراك فيدخلها من أجل ذلك المعاندة كثير ولكن اذا فصلت تلك المعاندة وعين المقصود منها قربت من الاقاويل البرهانية فقول ابي حامد في التقسيم الاول انه تقسيم فاسد قول غير صحيح وذلك انه قال ان المفهوم من واجب الوجود مالاعلة له ولو قال قائل فيما لاعلة له أما أن يكون لاعلة له لذاته أولا علة له لكان قولا صحيحا فكذلك قول القائل واجب الوجود لايخلو أن يكون واجب الوجود امالذاته واما لعلة وليس الامر كذلك وانما معنى القول بل كونه واجب الوجود لطبيعة تخصه من حيث هو واحد بالعدد أو لطبيعة مشتركة له ولغيره مثال ذلك أن تقول هل عمرو انسان من جهة انه عمرو أو من جهة طبيعة مشتركة له ولخالد فان كان انسانا من جهة ماهو عمرو فليس توجد الانسانية لغيره وان كان من جهة طبيعة مشتركة فهو مركب من طبيعتين عامة وخاصة والمركب معلول وواجب الوجود ليس له علة فواجب الوجود واحد فانه اذا أخرج القول هذا المخرج كان قول ابن سينا وقوله والسبب المحض لايكون له سبب ولا يقال فيه انه لذاته أولالذاته كلاما غير صحيح أيضا لان الشئ قد يسلب عن الشئ اما لمعنى بسيط يخصه وهو الذي

ولايخالفها على ان ماذكرتم من ان حصول الاثر يتوقف على الاستعداد ولايحصل بدونه ويمتنع تخلفه عنه عند تمام استعداد المادة على تقدير تمامه لايصلح وجها لانكار المعجزات المنقولة عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بطريق التواتر فان نفس النبي عليه الصلاة والسلام لها قوة تصرف في الاجسام العنصرية وان هيولى الاجسام العنصرية مطيعة لها على اعترافكم وحينئذ لايجوز ان يحصل للنار بواسطة تصرف نفس النبي فيها صفة مانعة عن التأثير في بدنه مع بقائها على حقيقتها المخصوصة أو يحصل لبدنه صفة مانعة لتأثير النار فيه فانا نرى من يطلي بدنه بالطلق ثم يقعد في تنور موقدة لايتأثر فيه وكذا نرى القطنة تغمس في بعض الاشربة المعمولة بالصنعة ثم تقرب من النار فتتعلق النار بتلك الرطوبة وتشتعل ولاتحترق القطنة ألبتة والذي لم يشاهد ماذكرناه ينكره وليس انكار الخصم لالقاء ابراهيم عليه السلام في النار مع عدم الاحتراق الا من قبيل انكار ماذكرنا وكذلك قلب العصا ثعبانا واحياء الموتى فانا نعلم ان العناصر اذا امتزجت وتفاعلت واستعدت لقبول الصورة النباتية حصل منها النبات ثم انه يستحيل دما عند أكل الحيوان واستمراره ثم يستحيل الدم منيا ثم ينصب الى الرحم فيحصل فيها استعداد الصورة الحيوانية فتفيض من مبدئها فتصير حيوانا (وأما ان استعداد الصورة الحيوانية لايحصل الا بهذا الطريق) فلا نسلم انا نعلم ولعل هنالك طريقا آخر لحصول استعداد الصورة الحيوانية لانعلمه يحصل لتلك المادة بواسطة نفس النبي عليه الصلاة

ينبغي

والسلام في أقرب مدة كما نرى ان بعض الحيوانات كما يحصل بالتوالد يحصل بالتولد أيضا كالحية المتولدة من الشعر اذا ألقي في الماء الراكد وبقي فيه زمانا طويلا ومن العناكب اذا دقت وجعلت كالمرهم ولفت في صوف ودفنت في الزبل أربعين يوما والفار المتولد من الطين والعقرب المتولد من الباذروج مع حصولها بالتوالد أيضا وقد يكون حصول بعضها من المواد العنصرية في

أقرب مدة كالضفادع التي تنزل مع المطر في بعض الاوقات فان استعداد مادتها لقبول صورتها يحصل في الجو في مدة يسيرة اذ من المعلوم أن الاجزاء الارضية المجتمعة القابلة لان يحصل فيها صورة الضفدع لا تلبث في الجو مدة معتدا بها فقد تبين ان طرق الاستعداد مختلفة لا تضبطها القوة البشرية ولا تحصرها فمن أين يعلم انتفاء الاستعداد في مادة العصا او مادة الميت لقبول الحياة حتى يجزم بعدم انقلاب العصا ثعبانا او عدم حصول الحياة في بدن الانسان بعدما كان ميتا وما انكار هذا الا لضيق الحوصلة والانس بالموجودات الغالبة والذهول عن أسرار الله تعالى في الخلقة ومن استقرأ عجائب العلوم لم يستبعد من قدرة الله تعالى ما يحكى من معجزات الانبياء عليهم الصلاة والسلام بحال من الاحوال (لا يقال) لو جاز انقلاب العصا ثعبانا لجاز انقلاب الجوهر عرضا وبالعكس اذ ليس في العقل استحالة أحدهما أدنى من استحالة الآخر (لانا نقول) انقلاب العصا ثعبانا من قبيل انقلاب الماء هواء فان بينهما مادة مشتركة تخلع صورة أحدهما وتلبس صورة الآخر ولا نزاع في جواز ذلك بخلاف ماذكرت اذ ليس بين الجوهر والعرض مادة مشتركة هي جزء منهما حتى يمكن الانقلاب بان يخلع صورة احدهما ويلبس صورة الآخر والانقلاب فيما ذكر لا يتصور الا بان يكون أحدهما بعينه هو الآخر واستحالة ذلك ضرورية وقد ينبه عليها بان الجوهر اذا انقلب عرضا فان عدم الجوهر ووجد العرض فلم ينقلب أحدهما الى الآخر بل انعدم أحدهما ووجد الآخر وان لم ينعدم بل وجد مع العرض فلم ينقلب أيضا بل انضاف اليه أمر آخر وان لم ينعدم ولم يوجد العرض فهو على ما كان ولا انقلاب أيضا ونحن لم نر في كتب أحد من الحكماء الذين يعتد بشأنهم ما يدل على انكار أمثال هذه المعجزات لكن البعض من عوام المتفلسفة وهمجهم الذين لم يمارسوا العلوم قد جرت عادتهم بانكار أمثال هذه المعجزات بل كل ما كان على خلاف العادة المألوفة والمناهج المطردة وغرضهم من ذلك التميز عن العوام في عدم الاعتراف بكل

يبنغي أن يفهم ههنا من ذاته واما الصفة فغير خاصة له وهو الذي ينبغي أن يفهم ههنا من اسم العلة وقوله ان هذا ليس يصدق في الصفات التي على طريق الايجاب فضلا عن التي تكون على طريق السلب ومعاندة ذلك بالمثال الذي أورده من السواد واللونية وذلك ان معنى قوله هو أن قولنا في السواد انه لون لا ينقسم الصدق والكذب عليه قول القائل اما أن يكون لونا لذاته أو لعلة بل كلا القولين كاذبان وذلك انه لو كان لونا لذاته لزم أن لا تكون الحمرة لونا كما انه ان كان عمرو انسانا لذاته لزم أن لا يكون خالد انسانا وان كان لونا لعلة لزم أن تكون تلك الصفة زائدة على الذات وكل ما هو زائد على الذات أمكن أن يتصور نفسه دون الزائد فيلزم هذا الوضع أن يتصور السواد من غير لونية وذلك مستحيل وهو كلام مغلط سفسطائي للاشتراك الذي في اسم العلة وفي قولنا الذاته وذلك انه اذا فهم من الذات مقابل ما بالعرض كان صادقا قولنا ان اللون موجود للسواد بذاته ولم يمتنع أن يكون موجود الغيره أى الحمرة واذا فهم من قولنا انه موجود للسواد لعلة أى لمعنى زائد على السواد أعني لعلة خارجة عن الشيء لم يلزم عنه أن يتصور السواد دون اللونية لان الجنس معنى زائد على الفصل والنوع وليس يمكن أن يتصور النوع أو الفصل دون الجنس وانما يمكن ذلك في الزائد الذي هو عرضي لا في الزائد الجوهري وعلى هذا يقتسم الصدق والكذب قولنا ان اللون موجود للسواد بذاته أو لعلة أى ان اللون لا يخلو اما أن يكون موجودا للسواد بما هو نفس الزائد أو بما هو معنى زائد على السواد وهذا هو الذي أراد ابن سينا بقوله ان واجب الوجود لا يخلو ان يكون واجب الوجود لمعنى يخصه في نفسه أو لمعنى زائد على نفسه لا يخصه فان كان لمعنى يخصه لم يتصور هنالك موجودان اثنان كل واحد منهما واجب الوجود وان كان لمعنى يعم كان كل واحد منهما مركبا من معنى يعم ومعنى يخص والمركب غير واجب الوجود لذاته وان كان هذا هكذا فقول أبي حامد فما الذي يمنع أن يتصور موجودان اثنان كل واحد منهما واجب الوجود كلام مستحيل * فان قيل انه قد قلت ان هذا هو قريب من البرهان والظاهر منه البرهان * قلنا انما قلنا ذلك لان قوة هذا البرهان هي قوة قول القائل ان المغايرة بين الاثنين المفروضين واجبي الوجود لا يخلو أن تكون مغايرة اما بالشخص فيشتركان في الصورة النوعية واما بالنوع فيشتركان في الصورة الجنسية وكلا المغايرتين انما يوجد للمركبات ونقصان هذا عن البرهان انه قد تبين ان ههنا موجودات تتغاير وهي بسائط لا تغاير النوع ولا تغاير الاشخاص وهي العقول المفارقة لكن تبين من أمرهم انه يجب أن يكون فيها المتأخر في الوجود والمتقدم والا لم يعقل هنالك تغاير أصلا وبرهان ابن سينا يتم على هذا الوجه واجب الوجود ان كان اثنين فلا يخلو أن تكون المغايرة التي بينهما بالعدد أو بالنوع أو بالتقدم والتأخر فان كانت المغايرة التي بينهما بالعدد كانا متفقين بالنوع وان كان التغاير بالنوع كانا متفقين بالجنس وعلى هذين النوعين يلزم ان يكون واجب الوجود مركبا وان كان التغاير الذي بينهما بالتقدم والتأخر وجب ان يكون واجب الوجود واحدا وهو العلة لجميعها وهذا هو الصحيح فواجب الوجود اذن واحد واذا لم يكن ههنا غير هذه الاقسام الثلاثة بطل منها الاثنان وصح القسم الذي يوجب انفراد واجب الوجود بالوحدانية (قال أبو حامد) مسلكهم الثاني ان قالوا فرضنا الى قوله عندهم (قلت) لم يشعر أبو حامد بالاختلال الذي في هذا المسلك الثاني فأخذ يتكلم معهم في تجويز الكثرة بالحد على واجب الوجود

ماقال ورئيسهم الشيخ أبو علي قد استهجن طريقتهم وزيف سيرتهم حيث قال اياك وان يكون تميزك عن العامة هو ان تكون منكرا لكل شيء فان ذلك طيش وعجز وليس الخرق في تكذيبك مالم تعرف امتناعه بالبرهان دون الخرق في تصديقك بمالم يقم بين يديك بينة واعلم ان في الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة وللقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب نعم يلزم على أصولهم انكار انشقاق القمر لامتناع الخرق والحركة المستقيمة عندهم على الفلكيات هذا وتفصيل ماذكروه في أمر المعجزات هو انهم

قالوا ان النفوس الانسانية اطلاعا ما على الغيب في حال المنام وليس أحد من الناس الاوقد جرب ذلك من نفسه تجارب أوجبت التصديق الا ان يكون فاسد المزاج وقاصر قوى التخيل والتذكر وليس ذلك الاطلاع بسبب الفكر اذ الفكر في حال اليقظة التي هو فيها أمكن يقصر عن تحصيل مثل ذلك فكيف في حال النوم بل بسبب ان النفوس الانسانية لها مناسبة جنسية الى المبادي العالية المنتقشة بجميع ما كان وما سيكون وما هو كائن في الحال ولها ان تتصل بها اتصالا روحانيا وان تنتقش بما هو مرتسم فيها بما استعدت هي له الا ان اشتغالها بالحواس الظاهرة والباطنة واستغراقها في تدبير البدن يمنعانها عن اتصالها بها وانتقاشها بما هو مرتسم فيها لان اشتغال النفس ببعض أفاعيلها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الافاعيل وليس لنا سبيل الى ازالة عوائق النفس بالكلية عن الانتقاش بما في المبادي العالية لان أحد العائقين هو اشتغال النفس بالبدن ولا يمكن لنا ازالة هذا العائق بالكلية مادام البدن صالحا لتدبيرها الا انه قد يسكن أحد الشاغلين في حالة النوم فان الروح ينتشر الى ظاهر البدن بواسطة الشرايين وينصب الى الحواس الظاهرة حالة الانتشار ويحصل الادراك بها وهذه الحالة هي اليقظة فتشتغل النفس بتلك الادراكات حينئذ فاذا انحبس الروح الى الباطن يرجع عن الحواس الظاهرة بعد انصبابه اليها فتعطلت

التي نفوها عنه ورأى أن يجعلها مسئلة على حدتها الأن المتكلمين من الاشعرية يجوزون على المبدا الاول الكثرة اذ يجعلونه ذاتا وصفات والاستدلال الذي في هذا المسلك الثاني ان المتباينين قد تباينا في جوهريهما من غير أن يتفقا في شيء الا في اللفظ فقط وذلك اذا لم يكونا متفقين في جنس أصلا لا قريب ولا بعيد مثل اسم الجنس عند الفلاسفة المقول على الجنس السماوي والجسم الفاسد ومثل اسم الموجود القول على الامور الكائنة الفاسدة والازلية فان أشباه هذه الالفاظ هي أشبه أن تدخل الاسماء المشتركة منها في الاسماء المتواطئة فاذن ليس يلزم في الموجودات المتباينة أن تكون مركبة ولما اقتصر أبو حامد في جوابهم في هذا المسلك على هذا القدر الذي ذكره أخذ يقدر أولا مذهبهم في التوحيد ثم يروم معاندتهم (قال أبو حامد) حكاية عن الفلاسفة بل زعموا ان التوحيد الى قوله لكونه واجبا (قلت) فهذا ما حكاه أبو حامد من أقاويل الفلاسفة في نفي الكثرة عن الواحد وبعد ذلك يشرع في تقرير مناقضة وابه انفسهم في هذا المعنى وينبغي لنا نحن ان ننظر أولا في هذه الاقاويل التي ينسبها اليهم ونبين مرتبتها في التصديق ثم نشير الى النظر فيما ذكره من مناقضتهم ثم الى النظر في عنادتهم التي استعملها معهم في هذه المسئلة فاول ضروب الانقسام التي ذكر ان الفلاسفة ينفونها عن الاول هو الانقسام بالكمية تقديرا أو وجودا وهو متفق عليه عند كل من يعتقد ان المبدا الاول ليس بجسم سواء من اعتقد ان الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ أو انه غير مركب منها والبرهان على هذا هو البرهان على انه ليس بجسم وسيأتي الكلام على هذا البرهان وأما النوع الثاني فهو الانقسام بالكيفية كانقسام الجسم الى الهيولى والصورة وهذا على مذهب من يرى ان الاجسام مركبة من مادة وصورة وهو مذهب الفلاسفة وليس هذا موضع التكلم على تصحيح أحد المذهبين وهذا الانقسام ينتفي عن الاول أيضا عند كل من اعتقد انه ليس بجسم وأما انتفاء الجسمية عن الاول من جهة ما هو واجب الوجود بذاته فسيأتي الكلام في تعريف مرتبة القول المستعمل في ذلك على التمام وذلك ان قوله ان واجب الوجود مستغن عن غيره أعني انه لا يتقوم بغيره والجسم يتقوم بالصورة والهيولى وكل واحد من هذين ليسا بواجب الوجود لان الصورة غير مستغنية عن الهيولى والهيولى أيضا غير مستغنية عن الصورة هذا وفيه نظر وذلك ان الجسم السماوي عند الفلاسفة ليس مركبا من مادة وصورة وانما هو عندهم بسيط فقد يظن انه يصدق عليه انه واجب الوجود بجوهره وستأتي هذه المسئلة ولست أعرف أحدا من الفلاسفة اعتقد ان الجسم السماوي مركب من مادة وصورة كالاجسام البسيطة التي دونه الا ابن سينا فقط وقد تكلمنا في هذه المسئلة في غير ما موضع وسنتكلم فيها فيما يستأنف وأما البيان الثالث وهو نفي الصفات عن واجب الوجود لان هذه الصفات ان كانت واجبة الوجود والذات واجب الوجود كان واجب الوجود أكثر من موجود واحد وان كانت معلولة عن الذات لزم أن لا تكون واجبة الوجود فيكون من صفات واجب الوجود ما ليس واجب الوجود أو يكون هذا الاسم يشتمل على ما هو واجب الوجود وغير واجب الوجود وذلك ممتنع ومستحيل فانه بيان قريب من أن يكون حقا اذا سلم ان واجب الوجود يدل ولا بد على موجود في غير مادة فان الموجودات التي ليست في مادة وهي القائمة بذاتها من غير ان تكون أجساما ليس يمكن أن يتصور رفعها صفات ذاتية تتقوم بها

الذات

هذه الحواس وهذه الحالة هى النوم ويتعطلها يخف أحد شواغل النفس عن الاتصال بالمبادى العالية والانتقاش ببعض ما فيها
فتتصل حينئذ بتلك المبادى اتصالا روحانيا ويرتسم فى النفس بعض ما انتقش فى تلك المبادى مما استعدت هى لان تكون منتقشة
به كالمرايا اذا حوذى بعضها ببعض فانه ينتقش فى بعضها ما يتسع له مما انتقش فى البعض الآخر والقوة المتخيلة جبلت محاكية لما يرد
عليها فتحاكى تلك المعانى المنتقشة فى النفس بصورة جزئية مناسبة لها ثم تصير تلك الصور الجزئية منطبعة فى
الحس المشترك فتصير
مشاهدة وهذه هى الرؤيا
الصادقة ثم ان الصور التى
تركبها القوة المتخيلة ان
كانت شديدة المناسبة
لتلك المعانى المنطبعة فى
النفس حتى لا يكون بين
المعانى التى أدركتها النفس
وبين الصور التى ركبتها
القوة المتخيلة تفاوت الا
فى الكلية والجزئية كانت
الرؤيا غنية عن التعبير
وان لم تكن شديدة
المناسبة الا انه مع ذلك
يكون بينهما مناسبة
بوجه ما كانت الرؤيا
محتاجة الى التعبير وهو
أن يرجع من الصورة
التى فى الخيال الى المعنى
الذى صورته المتخيلة بتلك
الصورة (واما) اذا لم يكن
بين المعنى الذى أدركته
النفس وبين الصورة التى
ركبتها القوة المتخيلة
مناسبة أصلا لكثرة
انتقالات المتخيلة من
صورة الى صورة الى أن
ينتهى الى صورة لا تناسب
المعنى الذى أدركته النفس
أصلا فهذه الرؤيا من
قبيل أضغاث الاحلام
ولهذا قالوا الاعتماد على
رؤيا الشاعر والكاذب لان قوتهما المتخيلة قد تعودت الانتقالات الكاذبة الباطلة ثم ان النفوس مختلفة المراتب فى القوة والضعف
اختلافا غير يسير فانا نرى النفوس البشرية متفاوتة فى طرفى الزيادة والنقصان تفاوتا متصاعدا الى النفوس التى تدرك النظريات
الكثيرة بالحواس فى أقرب زمان من غير أن يعرض لها غلط ومتنازلا الى البليد الذى لا يكاد يفقه قولا فلا يبعد أن يكون لبعض
النفوس قوة قوية اما مكتسبة واما جبلية لا تشغلها الحواس ولا تستولى عليها بحيث تستغرقها وتمنعها عن شغلها بل يتسع لقوتها النظر

الذات فضلا عن أن يتصور فيها صفات زائدة على الذات وهى الصفات التى تسمى اعراضا لانها اذا
توهمت مرتفعة لم ترفع الذات بخلاف الصفات الذاتية ولذلك يصدق حمل الصفات الذاتية على الموصوف
على أنها هى هى ولا يصدق حمل الصفات الغير الذاتية عليه الا باشتقاق الاسم فلا نقول فى الانسان انه
عالم كما نقول فيه انه حيوان وانما نقول فيه انه عالم ووجود أمثال هذه الصفات فيما ليس بجسم مستحيل
لان طبيعتها طبيعة غريبة عن الموصوف بها ولذلك سميت اعراضا وتميزت عن الموصوف فى النفس
وخارج النفس (فان قيل) ان الفلاسفة يعتقدون ان النفس فيها أمثال هذه الصفات وذلك انهم
يعتقدون انها مدركة مريدة محركة وهم يعتقدون مع هذا انها ليست بجسم والجواب انهم ليس يرون
أن هذه الصفات هى للنفس زائدة على الذات بل يرون انها صفات ذاتية ومن شأن الصفات الزائدة
أن لا يتكثر بها الموضوع الحامل لها بالفعل بل انما يتكثر بالجهة التى يتكثر المحدود بأجزاء الحدود
وذلك أنها هى كثرة ذهنية عندهم لا كثرة بالفعل خارج النفس ومثال ذلك ان حد الانسان حيوان
ناطق وليس النطق والحياة كل واحد منهما متميزا عن صاحبه فيه خارج النفس بالفعل واللون
والشكل فيه خارج النفس ولذلك يلزم من يسلم ان النفس ليس من شرط وجودها المادة لا يسلم انه
يوجد فى الموجودات المفارقة ما هو واحد بالفعل خارج النفس كثير بالحد وهذا هو مذهب النصارى
فى الاقانيم الثلاث وذلك أنهم ليس يرون انها صفات زائدة على الذات وانما هى عندهم متكثرة بالحد
وهى كثيرة بالقوة لا بالفعل ولذلك يقولون انه ثلاثة لا واحد أى واحد بالفعل ثلاثة بالقوة وسنعدد
الشناعات والمحالات التى تلحق من يضع ان المبدأ الاول ذو صفات زائدة على ذاته وأما الكثرة الرابعة
وهى الكثرة التى تكون للشئ من قبل جنسه وفصله فهى قريبة من الكثرة التى تكون للشئ من قبل
جنسه وفصله فهى قريبة من الكثرة التى تكون للشئ من أجل مادته وصورته وذلك ان الحدود انما
توجد للمركبات من المادة والصورة لا للبسائط فلا ينبغى أن تختلف فى انتفاء الكثرة الحدية عن المبدا
الاول تعالى وأما الكثرة الخامسة وهى تعدد الماهية والآنية فان الآنية فى الحقيقة فى الموجودات هى
معنى ذهنى وهو كون الشئ خارج النفس على ما هو عليه فى النفس وما يدل عليه فهو مرادف للصادق
وهى التى تدل عليه الرابطة الوجودية فى القضايا الحملية فان لفظ الوجود يقال على معنيين أحدهما
ما يدل عليه الصادق مثل قولنا هل الشئ موجود أم ليس بموجود وهل هذا يوجد كذا أو لا يوجد
كذا والثانى ما يتنزل من الموجودات منزلة الجنس مثل قسمة الموجودات الى المقولات العشرة الى
الجوهر والعرض واذا فهم من الموجود ما يفهم من الصادق لم يكن خارج النفس كثرة واذا فهم منه
ما يفهم من الذات والشئ كان اسم الموجود مقولا على واجب الوجود وعلى ما سواه بتقديم وتأخير مثل
اسم الحرارة المقول على النار وعلى الاشياء الحارة هذا هو مذهب الفلاسفة وأما هذا الرجل فانما بنى
القول فيها على مذهب ابن سينا وهو مذهب خطأ وذلك انه يعتقد ان الآنية هى كون الشئ موجودا شئ
زائد على الماهية خارج النفس وكأنه عرض فيها واذا وضع انها شرط فى وجود الماهية فلو كان واجب
الوجود له آنية هى شرط فى ماهيته لكان واجب الوجود مركبا من شرط ومشروط فكان يكون ممكن
الوجود وأيضا فان عند ابن سينا أن ما وجوده زائد على ذاته فله علة وأما الوجود عند ابن سينا فهو عرض
لاحق للماهية وعليه يدل قول أبى حامد ههنا وذلك ان قوله فان للانسان ماهية قبل الوجود والوجود يرد

الى جانب العلو وجانب السفل جميعا كما يقوى بعض النفوس فى حالة واحدة بين الكتابة والكلام والسماع وأمثال ذلك والاكثرون عاجزون عن الجمع بين هذه الاشياء وأمثالها وتكون قوتها المتخيلة بحيث تقوى على استخلاص الحس المشترك عن الحس الظاهر فيقع لمثل هذه النفس فى اليقظة ما يقع للنائمين من الاتصال بالمبادى المفارقة والانطباع ببعض ما فيها مما كان وما يكون من المغيبات ونزول الاثر منها الى عالم التخيل ثم منه الى الحس المشترك حتى انه ربما سمع كلاما منظوما من هاتف أو شاهد منظرا بهيا فى أكمل هيئة وأجمل شكل يخاطبه فيما يهمه من أحواله وأحوال ما يتصل به فان كان لا تفاوت بين هذا الاثر الجزئى وبين المعانى التى أدركتها النفس الناطقة الا بالكلية والجزئية كان ذلك وحيا صريحا والا كان محتاجا الى التأويل (ثم ان تصورات النفوس) قد تكون أسبابا لحدوث الحوادث من غير أن يكون هناك سبب من الاسباب الجسمانية مثل أن الغم والغضب يوجبان سخونة البدن وتصور السقوط من شخص يمشى على جذع موضوع عال يوجب السقوط وكذلك تصور الصحة يوجب الصحة وتصور المرض يوجب المرض فى بعض الاوقات واذا كان كذلك فليس بمستبعد ان يتفق لبعض من النفوس الانسانية القوية جدا قوة ذاتية ان قلنا باختلاف النفوس بالحقائق أو لاجل مزاج أصلى بسببها تتعدى تأثيرها بدنها فتؤثر فى الاجسام العنصرية كما تؤثر فى بدنها ويكون افرط قوتها كانها نفس مدبرة لكل العالم العنصرى أو لبعضه فتطيعها على
المواد العنصرية وان كانت غير حالة فيها كما أن أعضاء بدنها تطيعها وان لم تكن حالة فيها فيحدث عنها انفعالات فى عالم الكون والفساد والزلازل والطوفانات والخسف وتصير الحيوان جمادا والجماد حيوانا الى غير ذلك من خوارق العادات المنقولة عن الانبياء عليهم السلام

﴿الفصل التاسع عشر﴾ فى تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان النفوس البشرية مجردة عن المادة ذاتا

عليها أو يضاف اليها وكذلك المثلث له ماهية وهو انه شكل يحيط به ثلاثة أضلاع وليس الوجود جزءا من ذات هذه الماهية مقوما لها ولذلك يجوز أن يدرك العاقل ماهية الانسان وماهية المثلث وليس يدرى ان لهما وجودا فى الاعيان أم لا فدل على ان الوجود الذى استعمل ههنا ليس هو الوجود الذى يدل على ذوات الاشياء أعنى الذى هو كالجنس لها الا على الذى يدل على ان الشئ خارج النفس وذلك ان اسم الموجود يقال على معنيين (أحدهما) على الصادق والآخر على الذى يقابله العدم وهذا هو الذى ينقسم الى الاجناس العشرة وهو كالجنس لها وهذا هو متقدم على الموجودات بالوجه الثانى أعنى الامور التى هى خارج الذهن وهذا هو الذى يقال بتقديم وتأخير على المقولات العشر وبهذا المعنى نقول فى الجوهر انه موجود بذاته وفى العرض انه موجود بوجوده فى الموجودات بذاته واما الموجود الذى بمعنى الصادق فيشترك فيه جميع المقولات على السواء والموجود الذى بمعنى الصادق هو معنى فى الاذهان وهو كون الشئ خارج النفس على ما هو عليه فى النفس وهذا العلم يتقدم العلم بماهية الشئ أعنى انه ليس يطلب معرفة الشئ حتى يعلم انه موجود وأما الماهية التى تتقدم على الموجود فى اذهاننا فليست فى الحقيقة ماهية وانما هى شرح معنى اسم من الاسماء فاذا علم ان ذلك المعنى موجود خارج النفس علم انها ماهية وحد وبهذا المعنى قيل فى كتاب المقولات ان كليات الاشياء المعقولة انما صارت موجودة بأشخاصها واشخاصها معقولة بكليتها وقيل فى كتاب النفس ان القوة التى بها يدرك ان الشئ مشار اليه وموجود غير القوة التى يدرك بها ماهية الشئ المشار اليه وبهذا المعنى قيل ان الاشخاص موجودة فى الاعيان والكليات فى الاذهان فلا فرق فى معنى الصادق فى الموجودات الهيولانية والمفارقة وأما قول القائل ان الوجود أمر زائد على الماهية وليس يتقوم به الموجود فى جوهره فقول مغلط جدا لان هذا يلزمه أن يكون اسم الموجود يدل على عرض مشترك للمقولات العشر خارج النفس وهو مذهب ابن سينا ويسئل عن ذلك العرض اذا قيل فيه انه موجود هل يدل على معنى الصادق أو على عرض موجود فى ذلك العرض فتوجد اعراض لا نهاية لها وذلك مستحيل وقد بيناه هذا فى غير ما موضع وأظن ان هذا المعنى هو الذى أم أبو حامد أن ينفيه عن المبدا الاول وهو منفى عن جميع الموجودات فضلا عن الاول اذ هو اعتقاد باطل ولماذ كر هذا المعنى من الايجاد من قولهم أخذ يذكر ما ناقضوا به أنفسهم فى هذا المعنى مما يظن بهم فقال ومع هذا فانهم الى قوله وهذا من العجائب قال فينبغى أن نحقق مذهبهم الى قوله وانزمهم كل مسئلة على حيالها (قلت) قد أجاد فى أكثر ما ذكره من وصف مذاهب الفلاسفة فى كون البارى تعالى واحدا مع وصفه بأوصاف كثيرة فلا كلام معه فى هذا الا ما ذكره من تسميته عقلا انه يدل على معنى سلبى وليس كذلك بل هو الاسم الاخص بذاته عند فلاسفة المشائين بخلاف ما يراه أفلاطون من العقل غير المبدا الاول وانه لا يوصف بانه عقل وكذلك قوله فى العقول المفارقة ان فيها امكانا وعدما وشرا ليس هو من قولهم فلنرجع الى ما ذكره فى الرد عليهم فى المسائل الخمس (المسئلة السادسة) فى ابطال مذهبهم فى نفى الصفات (قال أبو حامد) اتفقت الفلاسفة الى قوله على نفى الصفات (قلت) الذى يعسر على من قال بنفى تعدد الصفات هو أن تكون الصفات المختلفة ترجع الى ذات واحدة حتى يكون مفهوم العلم مثلا والقدرة والارادة مفهوما واحدا وانها ذات واحدة وأن يكون أيضا العلم والعالم والقدرة والقادر والارادة والمريد معنى واحدا والذى يعسر

وهذا أي كون النفس مجردة وان لم يخالف شيأ من أصول الاسلام بل بعض المحققين من علماء الاسلام كالامام الغزالي وأبي القاسم الراغب والحليمي واكثر ارباب المكاشفة من المتصوفة ذهبوا اليه الا أن المقصود بيان ضعف أدلتهم ورد دعواهم معرفة ذلك بمجرد دلالة العقل من غير استعانة بالشرع القويم (واحتجوا) عليه بوجوه (الاول) ان بعض المعقولات ليس ينقسم الى أجزاء متباينة في الوضع والا لكان كل معقول منقسما الى أجزاء متباينة في الوضع فحينئذ اما أن يكون منقسما بالفعل أو بالقوة فان كان منقسما بالفعل كانت تلك الاجزاء المتباينة في الوضع حاصلة في العقل بالضرورة وكل حاصل في العقل معقول والغرض ان كل معقول مركب من اجزاء متباينة في الوضع فتكون تلك الاجزاء مركبة أيضا من أجزاء متباينة في الوضع وهكذا فيلزم أن تكون الصورة العقلية مشتملة على أجزاء غير متناهية بالفعل فيلزم أن يكون الذهن محيطا بالا يتناهى دفعة وانه محال (لا يقال) انما يلزم ذلك لو كان معقولا بالكنه ولما نع أن لا يسلم ان شيأ من المتعقلات معقولا بالكنه لجواز أن تكون تعقلاتها بالوجوه (لانا نقول) تعقل الشئ بالوجه موقوف على تعقل الوجه وذلك الوجه ان كان معقولا بالوجه فهكذا يلزم التسلسل في تصورات الوجوه فيلزم امتناع التعقل وهو باطل وان كان معقولا بالكنه والغرض ان كل معقول مركب من أجزاء غير متناهية فيلزم احاطة الذهن بالا يتناهى دفعة وعلى تقدير جوازه فالمطلوب حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية أو غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيها لان تقوم الكثرة انما هو بالآحاد والواحد من حيث هو واحد غير منقسم الى اجزاء أصلا فضلا عن انقسامه الى أجزاء متباينة في الوضع وان كان منقسما بالقوة لا بالفعل فاما الى أجزاء مخالفة في الماهية أو الى أجزاء متشابهة فيها لا سبيل الى الاول والا لكانت الاجزاء حاصلة بالفعل هذا خلف ولا الى الثاني لانه حينئذ تكون الصورة العقلية متشابهة لاجزائها في تمام الماهية ولا شك ان كل واحد من تلك

على من قال ان ههنا ذاتا وصفات زائدة على الذات أن تكون الذات شرطا في وجود الصفات والصفات شرطا في كمال الذات ويكون المجموع من ذلك شيأ واجب الوجود أي موجودا واحدا ليس فيه علة ولا معلول لكن هذا الجواب عنه في الحقيقة اذا وضع ان ههنا شيأ واجب الوجود بذاته فانه يجب أن يكون واحدا من جميع الوجوه وغير مركب أصلا من شرط ومشروط وعلة ومعلول لان كل موجود بهذه الصفة فاما أن يكون تركيبه واجبا واما ان يكون ممكنا فان كان واجبا كان واجبا بغيره لا بذاته لانه يعسر انزال مركب قديم من ذاته أعني من غير أن يكون له مركب وبخاصة على قول من انزل ان كل عرض حادث لان التركيب فيه يكون عرضا قديما وان كان ممكنا فهو محتاج الى ما يوجب اقتران العلة بالمعلول وأما انه هل يوجد شئ مركب من ذاته على أصول الفلاسفة وان جوزوا اعراضا قديمة فغير ممكن وذلك ان التركيب شرط في وجوده وليس يمكن أن يكون الاجزاء هي فاعلة للتركيب لان التركيب شرط في وجودها وكذلك أجزاء كل مركب من الامور الطبيعية اذا انحلت لم يكن الاسم المقول عليها الا باشتراك مثل اسم المقولة على اليد التي هي جزء من الانسان الحي واليد المقطوعة بل كل تركيب عند ارسطاطاليس فهو كائن فاسد فضلا عن أن يكون لا علة له وأما انه هل تفضي الطريقة التي سلكها ابن سينا في واجب الوجود وممكن الوجود الى نفي مركب قديم فليس تفضي الى ذلك لانه اذا فرضنا ان الممكن ينتهي الى علة ضرورية والضرورية لا تخلو اما أن يكون لها علة أولا علة لها وانه ان كانت لها علة فانها تنتهي الى ضروري لا علة له فان هذا القول انما يؤدي من جهة امتناع التسلسل الى وجود ضروري لا علة له فاعلة لا الى موجود ليس له علة أصلا لانه يمكن أن يكون له علة صورية أو مادية الا أن يوضع ان كل مادة وصورة و بالجملة كل مركب فواجب أن يكون له فاعل خارج عنه وهذا يحتاج الى بيان ولم يتضمنه القول المسلوك في بيان واجب الوجود مع ما ذكرنا فيه من الاختلال ولهذا بعينه لا يفضي دليل الاشعرية وهو ان كل حادث له محدث الى أول قديم ليس بمركب وانما يفضي الى أول ليس بحادث واما أن يكون العالم والعلم شيأ واحدا فليس ممتنعا بل واجب أن ينتهي الامر في أمثال هذه الاشياء الى أن يتحد المفهوم فيهما وذلك ان العالم ان كان عالما بعلم فالذي يكون به العالم عالما أحرى أن يكون عالما وذلك لان كل ما استفاد صفة من غيره فتلك الصفة أولى بذلك المعنى المستفاد مثال ذلك ان هذه الاجسام الحية التي لدينا ان كانت ليست حية من ذاتها بل من قبل حياة تحلها فواجب أن تكون تلك الحياة التي استفاد منها ما ليس بحي الحياة حية بذاتها أو يفضي الامر فيها الى غير نهاية وكذلك يعرض في العلم وسائر الصفات واما كون الذات الواحدة ذات صفات كثيرة مضافة أو سلبية أو متوهمة بانحاء مختلفة من غير أن تكون تلك الذات متكثرة بتكثير تلك الصفات فذلك أمر لا ينكر وجوده مثل كون الشئ موجودا وواحدا وممكنا وواجبا فان الشئ الواحد بعينه اذا اعتبر من جهة ما يصدر عنه شئ غيره سمي قادرا وفاعلا واذا اعتبر من جهة تخصيصه أحد الفعلين المتقابلين سمي مريدا واذا اعتبر من جهة ادراكه لمعقول سمي عالما واذا اعتبر العلم من حيث هو ادراك وسبب الحركة سمي حيا اذا كان الحي هو المدرك المتحرك من ذاته وانما الذي يمتنع وجود واحد بسيط ذي صفات كثيرة قائمة بذاتها وبخاصة ان كانت تلك الصفات جوهرية وموجودة بالفعل واما ان كانت بالقوة فليس

الاجزاء حاصل في العقل كحصول الكل وان حصول الماهية تحقق بحصول واحد منها ولا معنى لتعقل الشيء الا حصول ماهيته في العقل ففي الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر في المعقولية فتكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان فلا تكون مجردة عن العوارض المادية ومع ذلك فالمطلوب حاصل لان المنقسم بالقوة واحد بالفعل فيكون من حيث انه واحد غير منقسم ففي المعقولات ما هو غير منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع فيكون محل تلك الصورة العقلية وهو النفس غير منقسم الى أجزاء متباينة في الوضع والالزم انقسام تلك الصورة لان انقسام المحل الى أجزاء متباينة في الوضع يوجب انقسام الحال كذلك وكل جسم أو قوة جسمانية ينقسم الى أجزاء متباينة في الوضع فالنفس ليست بجسم ولا قوة جسمانية فتكون مجردة وهو المطلوب هذا غاية ما ذكر في تقرير هذا الدليل (وجوابه) لا نسلم ان بعض المعقولات غير منقسم ولم لا يجوز ان يكون منقسما بالقوة الى أجزاء متشابهة (قولهم) فتكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان (قلنا) ان أريد انه يلزم أن تكون الصورة العقلية معروضة لهما بالذات فلا نسلم ذلك ولم لا يجوز أن يكون عروضهما لها بواسطة محلها في النفس التي هي جسم معروض لهما حقيقة وان أريد انه يلزم أن تكون معروضة لهما بواسطة عروضهما لمحلها أعني النفس فسلم ولكن لا نسلم ان الصورة المعقولة يجب أن تكون مجردة عن مثل هذه العوارض بل الواجب تجردها عن مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها (وأما قولهم) ومع ذلك فالمطلوب حاصل لان المنقسم بالقوة واحد بالفعل الخ فليس بشيء التأويل اذ لا يلزم من عدم انقسام تلك الصورة العقلية من حيث انها واحدة الى أجزاء متباينة الوضع عدم انقسامها من حيث ذاتها الى تلك الاجزاء فجاز أن يكون محلها منقسما في ذاته الى أجزاء متباينة الوضع (ولو سلم) ان بعض المعقولات غير منقسم فلا نسلم انه يلزم أن يكون محلها غير منقسم (قولهم) لان انقسام المحل الى أجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام الحال كذلك ممنوع فان الخط منقسم الى

يمتنع عند الفلاسفة أن يكون واحدا بالفعل كثيرا بالقوة وهذه هي عندهم حال أجزاء الحدود مع المحدود (قوله) وزعموا ان ذلك يوجب كثرة الى قوله بكونهما شيئين يريد أن كون هذه الصفات مقارنة للذات ليس يمنع ذلك من وجوب كونها كثيرة في نفسها كما لو تأخر وجودها عن الذات أو تأخر وجود بعضها عن بعض لما كان المفهوم عند العقل من ذلك واحدا ولما حكى أبو حامد قول الفلاسفة قال فيقال لهم بم عرفتم استحالته الى قوله بسبب (قلت) اما اذا سلم الخصوم للفلاسفة ان ههنا موجودا هو واجب الوجود من ذاته وان معنى واجب الوجود انه لا علة له أصلا لا في ذاته مما به قوامه ولا من خارج فلا انفكاك لهم عما الزمتهم الفلاسفة وذلك أنه ان كانت الصفات متقومة بالذات فالذات هي الواجبة الوجود بذاتها والصفات بغيرها فيكون واجب الوجود بذاته هو الذات والصفات واجبة بغيرها ويكون المجموع منهما مركبا لكن الاشعرية ليس تسلم لهم ان واجب الوجود بذاته يدل على هذا لان برهانهم لا يفضى اليه اذ كان برهانهم انما يؤدي الى ما لا علة له فاعلة زائدة عليها (قال أبو حامد) والاعتراض على هذا الى قوله وصفاته جميعا (قلت) قوله ولكن ابطالكم القسم الاول الى قوله على نفي الكثرة يريد ابطالهم أن يكون الموصوف والصفة كل واحد منهما قائما بذاته وذلك انه يلزم عنه أن يستغني كل واحد منهما عن صاحبه فيكون الها مستقلا بنفسه ويكون هذا الاثنينية اذ لا يكون هذا المعنى به صارت الصفة والموصوف واحدا ولما كانوا قد استعملوا في هذا النوع من الكثرة لزوم وجود اثنينية في الاله عنها وكان الامر في البرهان يجب أن يكون بالعكس اي تبطل الاثنينية من جهة ابطال الكثرة قال فيه انهم عكسوا فبينوا الاصل بالفرع والذي فعلوه هو معاندة لا بحسب الامر في نفسه بل بحسب قول الخصم وذلك أن خصومهم ينكرون الاثنينية وأما أنت فقد علمت في غير هذا الموضع ان المعاندة صنفان صنف بحسب الامر في نفسه وصنف بحسب قول المعاند وان الحقيقة هي التي هي بحسب نفس الامر وان المعاندة الثانية وان لم تكن حقيقة فانها قد تستعمل أيضا ثم قال ولكن المختار الى قوله واجب الوجود يريد انه اذا وضع لهم هذا القسم من الاقسام التي استعملوها في ابطال الكثرة آل الامر معهم الى أن يثبتوا ان واجب الوجود ليس يمكن أن يكون مركبا من صفة وموصوف ولا أن تكون ذاته ذات صفات كثيرة وهذا شيء ليس يقدرون عليه بحسب أصولهم ثم أخذ يبين أن المحال الذي راموا أن يلزموه عن انزال هذا القسم ليس بلازم فقال فيقال لهم ان أردتم الى قوله ولا فاعل لها (قلت) هذا كله معاندة لمن سلك في نفي الصفات طريقة ابن سينا في اثبات واجب الوجود بذاته وأما الطريق الاقنع في هذا في وجوب الايجاد ولزوم ذلك للاشعرية فهي طريقة المعتزلة وذلك انهم يفهمون من الممكن الموجود الممكن الحقيقي ويرون ان كل ما دون المبدأ الاول هو بهذه الصفة وخصومهم من الاشعرية يسلمون هذا ويرون أيضا ان كل ممكن فله فاعل وان التسلسل ينقطع بالاقصى الى ما ليس ممكنا في نفسه وخصومهم يسلمون لهم ذلك فان سلم لهم هذه ظن بها انه يلزم عنها ان يكون الاول الذي انقطع عنده الامكان ليس ممكنا فوجب ان يكون بسيطا غير مركب لكن للاشعرية أن يقولوا ان الذي ينتفي عنه الامكان الحقيقي ليس يلزم أن يكون بسيطا انما يلزم أن يكون قديما لا علة له فاعلية فلذلك ليس عند هؤلاء برهان على ان الاول بسيط من طريقة واجب الوجود ثم قال فان قيل واجب الوجود المطلق هو الذي ليس له علة فاعلية ولا قابلية فاذا سلم أن له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود على هذا

أجزاء متباينة الوضع فى الطول والنقطة الحالة فيه غير منقسمة أصلا (لا يقال) حلول النقطة فى الخط الا من حيث ذاته بل من حيث لحوق طبيعة أخرى بها أعنى الانتهاء والانقطاع والحلول فى المنقسم لا من حيث ذاته المنقسمة لا يوجب الانقسام بخلاف ما اذا كان الحلول فيه من حيث ذاته المنقسمة فانه يوجب الانقسام وحلول الصورة العقلية فى النفس من حيث ذاتها المنقسمة لا باعتبار لحوق طبيعة أخرى بها فيلزم من انقسامها انقسام الصورة العقلية (لانا نقول) ماذكر كلام على السند فلا يجدى نفعا الا اذا ثبت

التأويل بزيد فان كانت الفلاسفة ان البرهان قد أدى الى أن واجب الوجود ليس له علة فاعلة فليس له قابلة واذا وضعتم ذاتا وصفات فقد وضعتم علة قابلة ثم قال مجيبا عن هذا قلنا واذا سلم أن له علة قابلة فقد سلم كونه معلولا (قلنا) تسمية الذات الى قوله والمعلولات يريد ان الاشعرية ليس تسلم ان تلك الذات الحاملة للصفات علة فاعلة فيلزمهم ان يكون لها علة فاعلية ولم يدل واجب الوجود بحسب ما أدى اليه برهانكم على موجود ليس له علة قابلية فضلا عن ان يدل على ما ليس له ذات وصفات وانما دل على أنه ليس له سبب فاعل (قلت) وهذا العناد لازم بحسب دليلهم ولو سلمت الاشعرية للفلاسفة ان ما ليس له علة فاعلية ليس له علة قابلية لما انكسر بذلك قولهم لان الذات التى وضعوا انما هى قابلة للصفات لا لا (و) لا اذ يضعون ان الصفات زائدة على الذات وليس يضعونها صفات ذاتية كما يضع ذلك النصارى ثم قال (فان قيل) كما يجب الى قوله للزم التسلسل وأفضى الامر الى موجود لا محل له كالحال فى العلة الفاعلية ثم قال مجيبا لهم صدقتم الى قوله فى محل (قلت) هذا قول لا ارتباط له بهذه المسئلة لا ما حكاه عن الفلاسفة ولا على ما قاله مجيبا لهم فكانه قول سفسطائى وكان ان القول فى وجوب تناهى العلل القابلية ولا تناهيها لا نسبة بينه و بين المسئلة المتكلم فيها وهى هل من شرط الفاعل الاول أن يكون له علة قابلية وذلك ان الفحص عن تناهى العلل القابلية غير الفحص عن تناهى العلل الفاعلية فان من سلم وجود العلل القابلية فيشبه بالضرورة قطع تسلسلها بعلة قابلية أولى خارجة عن الفاعل الاول ضرورة كما يسلم وجود فاعل أول خارج عن المراد القابلية فالفاعل الاول ان كانت له مادة فليست تلك المادة محدودة لا فى القابلية الاولى ولا فيما دونها من القوابل لسائر الموجودات بل تلزم تلك المادة التى للفاعل الاول ان كان له مادة أن تكون مادة خاصة به وبالجملة فيكون له وذلك اما بان تكون هى الاولى له أو بان تنتهى الى كابلية أولى و بالجملة فتكون هذه القابلية ليست من جنس القابلية المشتركة فى وجود سائر الموجودات الصادرة عن الفاعل الاول لكن ان كانت المادة شرطا فى وجود الفاعل الاول فيلزم ضرورة أن تكون شرطا فى وجود كل الفاعلات للمفعولات فتكون المادة ليست شرطا فى وجود فعل الفاعل فقط اذ كان كل فاعل انما يفعل فى قابل بل وان يكون شرطا فى وجود الفاعل فيكون كل فاعل جسما وهذا كله لا تسلمه الاشعرية ولا تبطله فان قالوا ان هذه الذات الموصوفة بهذه الصفات هى عندكم ليست بجسم وهذا امر غاية ما تنتهى اليه الاقاويل الجدلية فى هذه المسئلة واما الاقاويل البرهانية ففى كتب القدماء التى كتبوا فى هذه الاشياء وبخاصة فى كتب الحكيم الاول لا ما أثبته فى ذلك ابن سينا وغيره ممن ينسب الى الاسلام ان ألفى له شئ فى ذلك فان ما أثبتوا من هذا العلم هو من جنس الاقاويل الظنية لانها من مقدمات عامة لا خاصة اى خارجة من طبيعة المفحوص عنه وقوله قلنا فالصفة قد انقطع الى قوله ولا لصفته (قلت) هذا شئ لا يسلمه الخصوم بل يقولون ان من شرط الفاعل الاول أن لا يكون كابلا لصفة لان القبول يدل على هيولى وذلك انه ليس يمكن أن يقطع التسلسل بوضع فاعل باى صفة اتفق بل بفاعل لا يكون له فاعل أصلا ولا موصوف بصفة يلزم عنها أن يكون له فاعل وذلك ان وضع الصفة الفاعلية الاولى يقوم بها له قابلية هى غير شرط فى وجودها فقد يظن انه مستحيل فان كل ماله شرط فى وجوده فاقترانه بالشرط هو من قبل علة غيره لان الشئ لا يمكن أن يكون علة لمقارنته لشرط وجوده كما لا يكون علة لوجود نفسه لان المشروط لا يخلو أن يكون قائما بذاته من دون

مساواته لمنع وأنى ذلك على أنا نمنع كون الصورة العقلية حالة فى النفس من حيث ذاتها ولم لا يجوز أن يكون حلولها فيها باعتبار لحوق طبيعة أخرى بها بل نقول ماذكر وا من أن حلول الشئ فى الامر المنقسم الى أجزاء متباينة فى الوضع يوجب انقسام الحال كذلك انما تم اذا كان حلول الصورة العقلية فى العاقلة من قبيل حلول الاعيان الخارجية فى محالها وهو ممنوع ولم لا يجوز انه يكون على وجه آخر لا يلزم فيه من انقسام المحل انقسام الحال على أن قولهم انقسام المحل الى أجزاء متباينة الوضع يستلزم انقسام الحال كذلك منقوض بالقوة الوهمية اذ لا شك أن الصورة الحالة فيها كالعداوة الجزئية مثلا غير منقسمة الى أجزاء متباينة الوضع فالقوة الوهمية اما أن تنقسم الى الاجزاء المتباينة فى الوضع اولا واياما كان فما ذكروه منقوض (اما على تقدير انقسامها) فلكون الحال

فيها غير منقسم (واما على تقدير عدم انقسامها) فلكونها حالة فى الجسم المنقسم ويمكن دفع هذا النقض بان يقال القوة الوهمية لا تدرك الصداقة الشخص الجسمانى من حيث هى كذلك وادراك صداقة الشخص الجسمانى من حيث هى كذلك يكون بادراك ذلك الشخص الجسمانى وملاحظة العداوة ومنه لا بان ترتسم صورة العداوة اصالة فى القوة الوهمية ولذلك كانت القوة الوهمية قوة جسمانية حالة فى جسم منقسم الا أن القول بادراك القوة من غير انطباع صورة المدرك فيها

اقترانه بالشرط فيحتاج الى علة فاعلة لتركيبه مع المشروط اذ لا يكون الشيء علة في وجود شرط وجوده لكن هذه كلها أمور عامة وبالجملة فهذه المسئلة ليس يمكن أن يتصور فيها شيء يقرب من اليقين من هذه الطريقة وذلك لاشتراك الاسم الذي في واجب الوجود بذاته وفي الممكن من ذاته الواجب من غيره وفي سائر المقدمات التي ترد عليها (المسلك الثاني) قال أبو حامد قولهم ان العلم والقدرة الى قوله واجب الوجود (ثم قال) ابو حامد رادا على هذا القول وهذا هو الاول الى قوله فلا استحالة فيه (قلت) هذا تكثير من القول في معنى واحد والفصل في هذه الخصوم هو في مسئلة واحدة وهي هل يجوز فيما له علة كالية أن يكون له فاعل أولا يجوز ذلك ومن أصول المتكلمين ان اقتران الشرط بالمشروط من باب الجائز وان كل جائز يحتاج في وقوعه وخروجه الى الفعل الى مخرج والى مقارنة الشرط بالمشروط ولان المقارنة هي شرط في وجود المشروط وليس يمكن ان يكون الشيء علة في شرط وجوده ولا يمكن أيضا أن يكون الشرط هو العلة الفاعلة لوجود المشروط فان ذاتنا ليست علة فاعلية لوجود العلم بها ولكنها شرط في وجود العلم قائمة بها ولذلك لم يكن بد على هذه الاصول من علة فاعلية أوجبت اقتران الشرط بالمشروط وهكذا الحال في كل مركب من شرط ومشروط ولكن هذا كله ينكر على الفلاسفة بوضعهم السماء قديمة وهي ذات وصفات ولا يضعون لها فاعلا على النحو الذي هو الفاعل في الشاهد على ما يلزم من ذلك الا أن يضعوا ان ههنا برهانا يؤدي الى رباط قديم من رابط قديم وهو نوع آخر من الرباط غير الذي في الكائنة الفاسدة فان هذه كلها مواضع فحص شديد وأما وضعهم أن هذه الصفات ليست متقومة بها الذات فليس بصحيح فان كل ذات استكملت بصفات صارت بها أكمل وأشرف فذاتها متقومة بتلك الصفات فانا بالعلم والقدرة والارادة صرنا أشرف من الموجودات التي ليست بعالمة والذات منا التي قامت بها هذه الصفات هي مشتركة لنا وللجمادات فكيف يكون أمثال هذه الصفات اعراضا تابعة لذاتنا هذا كله من قول من لم يرتض بالصفات النفسانية والعرضية (قال أبو حامد) ورد عليهم لوا بتقبيح الى قوله الى غير ذاته (ثم قال) رادا عليهم وهذا كلام لفظي الى قوله اللفظية (قلت) والكمال على ضربين كامل بذاته وكامل بصفات افادته الكمال وتلك الصفات تلزم ضرورة أن تكون كاملة بذاتها لانها ان كانت كاملة بصفات كمالية يسئل أيضا في تلك الصفات هل هي كاملة بذاتها أو بصفات فينتهي الامر الى كامل بصفاته والكامل بغيره محتاج ضرورة على الاصول المتقدمة اذا سلمت الى مفيد له صفات الكمال والا كان ناقصا وأما الكامل بذاته فهو كالموجود بذاته فما أحق أن يكون الموجود بذاته كاملا بذاته فان كان ههنا موجود بذاته فيجب أن يكون كاملا بذاته وغنيا بذاته والا كان مركبا من ذات ناقصة وصفات مكملة لتلك الذات فاذا كان ذلك كذلك فالصفة والموصوف فيه واحد وما نسب اليه من الافعال التي توجب انها صدرت عن صفات متميزة فيه فهي على طريق الاضافة (قال أبو حامد) مجيبا للفلاسفة وما تشنيع أن نكون نحن والباري تعالى في هذا المعنى بحال سوى أعني أن كون الكمال لذاتنا بصفات كاملة (فان قيل) اذا أثبتم ذاتا الى قوله من بعد (قلت) والتركيب ليس هو مثل الوجود لان التركيب هو مثل التحريك أعني صفة انفعالية زائدة على ذات الاشياء التي قبلت التركيب والوجود هو صفة هي الذات بعينها ومن قال غير هذا فقد اخطأ وأيضا المركب

لا يطابق أصولهم (وأيضا) فالعداوة صفة حالة في الجسم المنقسم مع كونها غير منقسمة لجهة التشخص من وجه آخر (اللهم الا أن يقال) العداوة ليست صفة موجودة في الشخص قائمة كقيام السواد بالجسم بل هي أمر اعتباري لا وجود له في الخارج أصلا فلا يكون حالا فيها كحلول الاعراض في الجسم بل الشخص متصف به كاتصافه بسائر المفهومات الاعتبارية والعدمية ثم لو سلم أن انقسام المحل الى أجزاء متباينة في الوضع يوجب انقسام الحال كذلك لكن لا نسلم أن النفس محل لتلك الصور المعقولة حتى يلزم من كون النفس جسما منقسما انقسام تلك الصور وانما يلزم ذلك أن لو كان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم ولعل العلم يكون بانكشاف الاشياء على النفس من دون ارتسام صورة فيها بل في مجرد آخر فتلاحظها النفس من هناك كما تدرك ما انتقش من الجزئيات في آلاتها وقد يستدل على أن الادراك الغير الحضوري يعتبر فيه وجود صورة المدرك في المدرك بانا ندرك أشياء لا وجود لها في الاعيان منها ما هي ممكنة الوجود ومنها ما هي ممتنعة الوجود ونميز بينها وبين غيرها ونحكم عليها بالاحكام الثبوتية الصادقة والمعدوم الصرف لا امتياز فيه ولا اتصاف له بأوصاف ثبوتية فلا بد لها من وجود واذ ليس في الخارج فهو في الذهن ويرد عليه أن اللازم مما ذكر ثبوت وجود لتلك الاشياء في الجملة لا ثبوت وجودها في أذهاننا لجواز أن تكون وجوداتها في بعض الامور الغائبة عنا كالعقل الفعال مثلا ويكون تفاوت مدركتنا الى الموجود فيه كافيا ليس في ادراكها (وما يقال) انه اذا ثبت للاشياء وجود علمه في الجملة فالظاهر أنه أمر موجود في أذهاننا لكونها معلومة لنا فالشيء غير معتد به في أمثال هذه المقامات (فان قلت) لو لم يكن للاشياء وجود في نفوسنا بل في الامور الغائبة عنا لكانت مدركة لنا دائما أو غير مدركة لنا أصلا اذ لو أدركناها في وقت دون وقت لزم الرجحان بلا مرجح (قلت) لا نسلم ذلك ولم لا يجوز أن يكون ادراكنا لتلك الاشياء المنطبعة

فى الامور الثابتة فتامتوقفا على توجه النفس و زوال المانع وحصول استعداد ذهاب لاحظناها من هناك فلا يدوم ادراكنا المدم دوام شرطه لا لعدم الارتسام فيها ثم نقول لم لا يجوز ان تكون النفس هذا الهيكل المحسوس و يكون انطباع الصورة المعقولة فى قوة من قواها كما ان انطباع صور المحسوسات فى قوتها اولا نسلم ان كل قوة جسمانية فهى منقسمة حتى يلزم انقسام تلك الصور (الوجه الثانى) ان انتقال المفهوم الكلى وذلك ظاهر لا ستره به ولا بد ان يكون ذلك الكلى مجردا عن جميع اللواحق المادية من وضع معين وشكل معين ومقدار معين لاشتراكه بين الاشخاص ذوات المقادير والاوضاع والاشكال المختلفة وليس التعقل الا بحصول صورة المعقول فى العاقل فلو كانت النفس الانسانية جسما او جسمانية لكان لها مقدار معين وشكل معين و وضع معين لان كل جسم او جسمانى كذلك فتكون الصورة العقلية الحالة فيها موصوفة بذلك الشكل والوضع والمقدار لسبب حلولها فيها فلا يكون المفهوم الكلى مجردا عن جميع العوارض المادية وقد ثبت انه كذلك فتعين انها ليست بجسم ولا جسمانية (وجوابه) انه ان اريد بقوله لا بد ان يكون المفهوم الكلى مجردا عن جميع اللواحق المادية انه يجب ان يكون كذلك بحسب نفسه فمسلم ولكن لا يلزم منه امتناع حلوله فى جسم او جسمانى لان اللازم منه اتصافه بتلك العوارض من قبل محله وهو لا ينافى تجرده عنها بحسب ذاته وان اريد انه يجب ان يكون كذلك مطلقا فممنوع وما ذكر فى بيانه لا يفيد ذلك لان التجرد عن هذه العوارض بحسب الذات كاف فى مطابقته للاشخاص ذوات المقادير والاوضاع والاشكال المختلفة لان مطابقته لتلك الاشخاص بحسب ذاته لا باعتبار حلوله فى محله واقترانه لها بسبب الحلول فى المحل لا ينافى مطابقته بحسب الذات لتلك الكثرة المختلفة الاشكال والاوضاع والمقادير ولئن سلمنا ذلك ولكن لا نسلم ان التعقل لا يكون الا بحصول صورة المعقول فى العاقل ولم لا يجوز ان يكون انكشاف الاشياء للنفس من دون ارتسام

ليس ينقسم الى مركب من ذاته ومركب من غيره فيلزم ان ينتهى الامر الى مركب قديم كما ينتهى الامر فى الموجودات الى موجود قديم وقد تكلمنا فى هذه المسئلة فى غير موضع وايضا اذا كان الامر كما قلنا من ان التركيب امر زائد على الوجود فلقائل ان يقول ان كان يوجد مركب من ذاته فشيء يوجد متحرك من ذاته وان وجد متحرك من ذاته فشيء يوجد المعدوم من ذاته لان وجود المعدوم هو خروج ما بالقوة الى الفعل وكذلك الامر فى الحركة والمتحرك وليس كذلك الموجود لانه ليس صفة زائدة على الذات فكل موجود لم يكن وقتا موجودا بالقوة ووقتا موجودا بالفعل فهو موجود بذاته والمتحرك وجوده انما هو مع القوة المحركة فلذلك احتاج كل متحرك الى محرك والفصل فى هذه المسئلة ان المركب لا يخلو ان يكون كل واحد من جزايه واجزائه التى تركب منها شرطا فى وجود صاحبه بجهتين مختلفتين كالحال فى المركبات من مواد وصور عند المشائين اولا يكون كل واحد منهما شرطا فى وجود صاحبه او يكون احدهما شرطا فى وجود الثانى والثانى ليس شرطا فى وجود الاول فاما القسم الاول فليس يمكن ان يكون قديما وذلك ان التركيب نفسه هو شرط فى وجود الاجزاء فليس يمكن ان تكون الاجزاء هى علة التركيب ولا التركيب علة نفسه الا لو كان الشيء علة نفسه ولذلك امثال هذه المركبات هى كائنة فاسدة ولا بد لها من فاعل يخرجها من العدم الى الوجود واما القسم الثانى اعنى ان لم يكن ولا واحد من الجزأين شرطا فى وجود صاحبه فان امثال هذه اذا لم يكن فى طباع احدهما ان يلازم الآخر فانها ليست تتركب الا بمركب خارج عنها اذا كان التركيب ليس من طباعها الذى به تتقوم ذاتها ويتبع ذاتها واما ان كانت طباعها تقتضى التركيب وهما فى انفسهما قديمان فالواجب ان يكون المركب منهما قديما لكن لا بد له من علة تفيد الوحدانية لانه لا يمكن ان يوجد شيء قديم الوحدانية له بالعرض واما ان كان احدهما شرطا فى وجود الآخر والآخر ليس شرطا فيه كالحال فى الصفة والموصوف الغير جوهرية فان كان الموصوف قديما ومن شأنه ان لا تفارقه الصفة فالمركب قديم واذا كان هذا هكذا فليس يصح ان يجوز مجوز وجود مركب قديم الا ان تبين على طريق الاشعرية ان كل جسم محدث لانه ان وجد مركب قديم وجدت اعراض قديمة احدها التركيب لان اصل ما عنون عليه وجوب حدوث الاعراض انه لا تكون الاجزاء التى تركب منها الجسم عندهم الا بعد افتراق فاذا جوزوا مركبا قديما امكن ان يوجد اجتماع لم يتقدمه افتراق وحركة لم يتقدمها سكون فاذا اجازوا هذا امكن ان يوجد جسم ذو اعراض قديمة ولم يصح لهم ان ما لا يخلو عن الحوادث حادث وايضا فقد قيل ان كل مركب انما يكون واحدا من قبل وحدة موجودة فيه وتلك الوحدة انما توجد فيه من قبل شيء هو واحد بذاته واذا كان ذلك كذلك فالواحد بما هو واحد متقدم على كل مركب وهذا الفاعل الواحد ان كان ازليا ففعله الذى هو افادة جميع الموجودات الوحدات التى بها صارت موجودة واحدة هو فعل دائم ازلى لا فى وقت دون وقت فان الفاعل الذى يتعلق فعله بالمفعول فى حين خروجه من القوة الى الفعل هو فاعل محدث ضرورة وفعله محدث ضرورة واما الفاعل الاول ففيه تعلق بالمفعول على الدوام والمفعول تشعر به القوة على الدوام فعلى هذا ينبغى ان يفهم الامر فى الاول تعالى مع جميع الموجودات وهذه الاشياء اذ لا يمكن ان تتبين فى هذا الموضع فلنضرب عنها اذ كان الغرض انما هو ان نبين ان ما يحتوى عليه هذا الكتاب من الاقاويل بل هى اقاويل غير برهانية واكثرها

صورة المعقول فيها بل في مجرد آخر فتلحظها النفس من هناك ولو سلم أن التعقل إنما يكون بحصول صورة المعقول في العاقل ولكن لا نسلم أنه يلزم منه أن يكون المفهوم الكلي مجردا عن جميع العوارض وإنما يلزم ذلك لو كان حلوله فيها كحلول السواد في الجسم وهو ممنوع ولعل هناك نوعا آخر من الحلول لا يلزم منه اتصاف الحال بما اتصف به المحل من الوضع والمقدار والشكل ويكون حلول الصورة العقلية في النفس من هذا القبيل ولو سلم ذلك فإنما يلزم ما ذكر لو كانت الصورة العقلية كلية وهو ممنوع بل الكلي هو الماهية المعلومة بها وتسمية الصورة العقلية كلية بمجاز باعتبار أن المفهوم المعلوم بها كلي ونسبة الصورة العقلية إليها كنسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار إلى ذات الفرس فكما أن الصورة المنقوشة على الجدار مثال وشبح للفرس الموجود في الخارج لا أنها عين حقيقتها كذلك الصورة العقلية بالنسبة إلى ماله تلك الصورة (لا يقال) الأدلة الدالة على الوجود الذهني دالة على أن الحاصل في النفس هو عين الماهية لا أمثالها وشبحها (لأنا نقول) لا نسلم ذلك بل اللازم منه هو وجود المفهومات المعقولة في قوة دراكة إذ لا يلزم اتصاف المعدومات مطلقا بالصفات الثبوتية وإلا يلزم تميزها حين هي معدومة وأما أن تلك القوة المدركة التي يكون وجود المفهومات فيها هي النفوس البشرية فلم تدل عليه تلك الأدلة كما تحققت آنفا (الوجه الثالث) أن النفس الناطقة تقوى على إدراك ذاتها وإدراك إدراكاتها ولا شيء من القوى الجسمانية يدرك ذاتها وإدراكاتها فلا شيء من النفس بقوة جسمانية فهي مجردة وهو المطلوب (وجوابه) أنا لا نسلم أنه لا شيء من القوى الجسمانية يدرك ذاتها إنما تبين أن الحواس الخمس الظاهرة وكذا الحواس الخمس الباطنة لا تدرك ذاتها ولا إدراكاتها ولكن لا يلزم منه الحكم الكلي ولم لا يجوز أن تكون قوى أخرى جسمانية تفارقها في أنها تدرك ذاتها وإدراكاتها فإن القوى الجسمانية

سفسطائية وأعلى مراتبها أن تكون جدلية فإن الأقاويل البرهانية قليلة جدا وهي من الأقاويل بمنزلة الذهب الإبريز من سائر المعادن والدر الخالص من سائر الجواهر فلنرجع إلى ما كنا فيه (قال أبو حامد) فكل مسالككم في هذه المسألة تخييلات إلى قوله لا محالة (قلت) حاصل هذا القول في الاعتراض على من قال إن الأول يعقل ذاته ويعقل غيره وإن علم العالم بذاته غير علمه بغيره وهذا أغويه فإن هذا يفهم منه معنيان أحدهما أن يكون علم زيد بنفسه الشخصية هو علمه بغيره فهذا لا يصح البتة والمعنى الثاني أن يكون علم الإنسان بغيره التي هي الموجودات هي علمه بذاته وهذا صحيح وبيان ذلك أنه ليست ذاته أكثر من علمه بالموجودات فإن كان الإنسان كسائر الأشياء إنما يعلم ماهيته التي تخصه وكانت ماهيته هي علم الأشياء فعلم الإنسان ضرورة بنفسه هو علمه بسائر الأشياء لأنه إن كان غيرا فذاته غير علم الأشياء وذلك بين في الصانع فإن ذاته التي يسمى بها صانعا ليست شيئا أكثر من علمه بالمصنوعات وأما قوله إنه لو كان علمه بنفسه هو علمه بغيره لكان نفيه نفيا له وإثباته إثباتا له فإنه يريد أنه لو كان علم الإنسان بنفسه هو علمه بغيره لكان إذا لم يعلم الغير لم يعلم ذاته أعني إذا جهل الغير جهل ذاته وإذا علم الغير علم ذاته فإنه قول صادق من جهة كاذب من جهة لأن ماهية الإنسان هي العلم والعلم هو المعلوم من جهة وغير المعلوم من جهة أخرى فإذا جهل معلوما ما فقد جهل جزءا من ذاته وإذا جهل جميع المعلومات فقد جهل ذاته فنفي هذا العلم عن الإنسان هو نفي علم الإنسان بنفسه لأنه إذا انتفى عن العالم المعلوم من جهة ما المعلوم والعلم شيء واحد انتفى علم الإنسان بنفسه وأما المعلوم من جهة ما هو غير العلم فإنه غير الإنسان وليس يوجب انتفاء هذا العلم عن الإنسان انتفاء علم الإنسان بنفسه وكذلك الحال في الأشخاص فإنه ليس علم زيد بعمرو هو نفس زيد ولذلك قد يعلم زيد ذاته مع جهله بعمرو (قال أبو حامد) فإن قيل هو لا يعلم الغير إلى قوله لأن الذات واحدة (قلت) كلام الفلاسفة مع هذا الرجل في هذه المسألة ينبني على أصول لهم يجب أن تتقدم فنتكلم فيها فإنهم إذا سلم لهم ما وضعوه منها وزعموا أن البرهان قادهم إليه لم يلزمهم شيء من هذه الإلزامات كلها وذلك أن القوم يزعمون أن الموجود الذي ليس بجسم هو في ذاته علم فقط وذلك أنهم يرون أن الصور إنما كانت غير عالمة لأنها في مواد فإذا وجد شيء ليس قائما في مادة علم أنه عالم وعلم ذلك بدليل أنهم وجدوا أن الصور المادية إذا تجردت في نفس من مادتها صارت علما وعقلا وأن العقل ليس شيئا أكثر من الصور المتجردة من المادة وإذا كان ذلك كذلك فيما كان ليس مجردا في أصل طبيعته فالتي هي في أصل طبيعتها مجردة أحرى أن تكون علما وعقلا ولما كانت معقولات الأشياء هي حقائق الأشياء وأن العقل ليس شيئا أكثر من إدراك المعقولات كان العقل منا هو المعقول بعينه من جهة ما هو معقول ولم يكن هنالك مغايرة بين العقل والمعقول إلا من جهة أن المعقولات هي معقولات أشياء ليست في طبيعتها عقلا وإنما تصير عقلا بتجريد العقل صورها من المواد ومن قبل هذا لم يكن العقل منا هو المعقول من جميع الجهات فإن ألفي شيء في غير مادة فالعقل منه هو المعقول من جميع الجهات وهو عقل المعقولات ولا بد ولأن العقل ليس هو شيئا أكثر من إدراك نظام الأشياء الموجودة وترتيبها ولكنه واجب فيما هو عقل مفارق أن لا يستند في عقل الأشياء الموجودة وترتيبها إلى الأشياء الموجودة ويتأخر معقوله عنها لأن كل عقل هو بهذه الصفة فهو تابع للنظام الموجود في الموجودات ومستكمل به وهو ضرورة يقصر

فيما

فيما يعقله من الاشياء ولذلك كان العقل منا مقصرا عما تقتضيه طبائع الموجودات من الترتيب والنظام الموجود فيها فان كانت طبائع الموجودات جارية على حكم العقل وكان هذا العقل الذى فينا مقصرا عن ادراك طبائع الموجودات فواجب أن يكون ههنا علم بنظام وترتيب هو السبب فى النظام والترتيب والحكمة الموجودة فى موجود موجود وواجب أن يكون هذا العلم بالنظام الذى منه هو السبب فى النظام الذى فى الموجودات وأن يكون ادراكه لا يتصف بالكلية فضلا عن الجزئية لان الكليات معقولات تابعة للموجودات ومتأخرة عنها وذلك العقل الموجودات تابعة له فهو عاقل ضرورة للموجودات بعقله من ذاته النظام والترتيب الموجود فى الموجودات لا بعقله شيأ خارجا عن ذاته لانه كان يكون معلولا عن الموجود الذى يعقل لا علة له وكان يكون مقصرا واذا فهمت هذا من مذاهب القوم فهمت ان معرفة الأشياء بعلم كلى هو علم ناقص لانه علم لها بالقوة وان العقل المفارق لا يعقل الا ذاته وانه لعقله ذاته يعقل جميع الموجودات اذ كان عقله ليس شيأ أكثر من النظام والترتيب الذى فى جميع الموجودات وذلك النظام والترتيب هو الذى تتقبله القوى الفاعلة ذوات النظام والترتيب الموجود فى جميع الموجودات وهى التى تسميها الفلاسفة الطبائع فانه يظهر ان كل موجود ففيه أفعال جارية على نظام العقل وترتيبه وليس يمكن ان يكون ذلك بالعرض ولا يمكن أن يكون من قبل عقل شبيه بالعقل الذى فينا بل من قبل عقل أعلى من جميع الموجودات وليس هو كليا ولا جزئيا فاذا فهمت هذا من مذهب القوم انحلت لك جميع الشكوك التى أوردها هذا الرجل عليهم فى هذا الموضع واذا أنزلت أن العقل الذى هنالك شبيه بعقل الانسان لحقت تلك الشكوك المذكورة فان العقل الذى فينا هو الذى يلحقه التعدد والكثرة وأما ذلك العقل فلا يلحقه شئ من ذلك وذلك أنه برئ عن الكثرة اللاحقة لهذه المعقولات وليس يتصور فيه مغايرة بين المدرك والمدرك وأما العقل الذى فينا فادراكه ذات الشئ غير ادراكه انه مبدأ للشئ وكذلك ادراكه غيره غير ادراكه ذاته بوجه ما ولكن فيه شبه من ذلك العقل وذلك العقل هو الذى أفاده هذا الشبه وذلك أن المعقولات التى فى ذلك العقل بريئة من النقائص التى لحقتها فى هذا العقل منا مثال ذلك أن العقل انما صار هو المعقول من جهة ما هو معقول لان ههنا عقلا هو المعقول من جميع الجهات وذلك ان كل ما وجدت فيه صفة ناقصة فهى موجودة له ضرورة من قبل موجود فيه تلك الصفة كاملة مثال ذلك ان ما وجدت فيه حرارة ناقصة فهى موجودة له من قبل شئ هو حار بحرارة كاملة وكذلك ما وجد حيا بحياة ناقصة فهى موجودة له من قبل حى بحياة كاملة وكذلك ما وجد عاقلا بعقل ناقص فهو موجود له من قبل شئ هو عاقل بعقل كامل وكذلك كل ما يوجد له فعل عقلى كامل فهو موجود له من قبل عقل كامل فان كانت أفعال جميع الموجودات أفعالا عقلية كاملة حكمية وليست ذوات عقول فههنا عقل من قبله صارت أفعال الموجودات أفعالا عقلية ومن لم يفهم هذا المعنى من ضعفاء الحكماء هو الذى يطلب هل المبدأ الاول يعقل ذاته أو يعقل شيأ خارجا عن ذاته فان وضع أنه يعقل شيأ خارجا عن ذاته لزمه أن يستكمل بغيره وان وضع انه لا يعقل شيأ خارجا عن ذاته لزم أن يكون جاهلا بالموجودات والعجب من هؤلاء القوم انهم نزهوا الصفات الموجودة فى البارى تعالى وفى المخلوقات عن النقائص التى لحقتها فى المخلوقات وجعلوا العقل الذى فينا شبيها بالعقل الذى فيه

مخالفة بالحقيقة فيجوز أن تثبت لاحدهما حكم لا يثبت للباقى أولا ترى ان قوة البصر لا تفيد الاحساس اذا كان المبصر متصلا بالعين بخلاف سائر الحواس الظاهرة فانها انما تدرك محسوساتها عنده لاقاتها لمحل الحواس ودعوى أن كون المدرك مدركا لذاته وادراكه مشروط بتجرد المدرك ممنوعة الا أن يقوم عليها البرهان (الوجه الرابع) ان النفس الناطقة لو كانت قوة حالة فى عضو من الاعضاء لكانت دائمة التعقل له أو غير متعقلة له أصلا والتالى باطل بقسميه لانا ندرك القلب والدماغ وسائر الاعضاء التى يتوهم حلول النفس فيها فى بعض الاوقات دون بعض فالمقدم مثله (اما الملازمة) فلان التعقل لا يكون الا بحصول ماهية المعقول للعاقل اما بعينها كما فى العلم الحضورى أو بصورتها كما فى العلم الانطباعى فان كان ادراك النفس لذلك العضو بحصول عينه لزم أن تدركه أبدا لان عين العضو حاصل لها أبدا وان لم يكن بحصول عينه بل بحصول صورته لزم أن تدركه أبدا لان حصول صورة العضو فى النفس الحالة فى ذلك العضو فرضا غير ممكن لاستلزامه اجتماع المثلين فى مادة واحدة وانه محال (وجوابه) انا لا نسلم الملازمة وما ذكروه لبيانه من أن التعقل لا يكون الا بحصول ماهية المعقول للعاقل اما بعينها أو بصورتها ممنوع بل التعقل حالة اضافية مخصوصة تحصل بين العاقل والمعقول فاذا حصلت تلك الحالة الاضافية بينها وبين محلها قلبا كان أو دماغا أو غيرهما من الاعضاء حصل شعور القوة العاقلة بمحلها واذا لم تحصل لم يحصل لها شعور به (وان سلمنا ان التعقل لا يكون الا بحصول ماهية المعقول للعاقل) لكن لا نسلم انه اذا كان ادراك النفس محلها بحصول عينه لزم أن يدركه أبدا وانما يلزم ذلك لو كان حصول عينه لها كافيا فى ادراكه (ولم) لا يجوز أن يكون موقوفا على شرط آخر كالتوجه وغيره فاذا حصل حصل الادراك واذا لم يحصل لم يحصل وان سلمنا ان ادراك المحل اذا كان باعتبار حصول عينه لزم أن يدركه دائما ولكن لا نسلم انه اذا كان باعتبار حصول صورته لزم أن لا يدركه

دائما (قولهم) لان حصول صورة العضو في القوة العاقلة الحالة في ذلك العضو تستلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة ممنوع وانما يلزم ذلك لو كانت صورة العضو مماثلة للعضو وليس كذلك بل الصورة شبح ومثال لا مماثل ولا مشارك له في الحقيقة وقد عرفت انه لا دلالة للادلة الدالة على الوجود الذهني على كون الحاصل في النفس الانسانية عين ماهية المعقول (ولو سلم أن الصورة العقلية مماثلة للامر الخارجي) فلا نسلم لزوم اجتماع المثلين في مادة واحدة بل اللازم هو حصول أحد المثلين في الآخر ان كان ارتسام الصورة في العضو أو حصول أحد المثلين فيما يحل في المثل الآخر ان كان ارتسام الصورة في القوة العاقلة ولم يقم الدليل على استحالة شيء منهما (فان قلت) اذا تعقل الجسم الذي هو محل الناطقة فقد تعقل صورته الجسمية والنوعية الحالة في مادة والناطقة المنتقشة بصورة تلك الصورة الجسمية والنوعية أيضا حالة في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان أو نوعيتان متماثلتان احداهما عينية والاخرى عقلية لان الحال في الحال في الشيء حال في ذلك الشيء (قلت) لا نسلم أن الناطقة حالة في المادة بل هي حالة في الجسم المركب من المادة والصورة ولو سلم فلا نسلم انه يلزم عليه أن تكون الصورة العقلية الحالة في الناطقة حالة في المادة حتى يلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة وما ذكر من ان الحال في الحال في الشيء حال في ذلك الشيء ممنوع فان حلول احد الشيئين في الآخر ليس عبارة عن مقارنتهما بأي وجه كان والا لم يكن أحدهما بكونه حالا في الآخر أولى من العكس بل هو عبارة عن الاختصاص الناعت ولا شك أنه لا يلزم من كون الشيء ناعتا للشيء أن يكون ناعتا لمحله أولا ترى ان السرعة الناعتة للحركة لا تكون ناعتة للجسم الذي هو محل لتلك الحركة (لا يقال) هب انه لم لا يلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة لكنه يلزم حلول أحد المثلين في الآخر والدليل القائم على استحالة اجتماع المثلين في محل واحد قائم بعينه هنا اذ يلزم على تقدير حلول

فهم

وهو احق شيء بالتنزيه وههنا كاف في هذا الباب ولكن على كل حال فلنذكر باقي كلام هذا الرجل في هذا الفصل وننبه على الغلط اللاحق فيه (الوجه الثاني قال أبو حامد) هو ان قولهم الى قوله من كل وجه (قلت) تحصيل الكلام ههنا في سؤالين (أحدهما) كيف صار علمه بذاته هو علمه بغيره وقد تقدم الجواب على ذلك وانه يوجد في عقل الانسان من هذا ما هو الذي وقفنا على وجوب وجوده في العقل الاول (والسؤال الثاني) هل هو يتكثر علمه بتكثير المعلومات فانه يحيط بجميع المعلومات المتناهية وغير المتناهية على الوجه الذي يمكن أن يحيط علمه بغير المتناهي (والجواب) عن هذا السؤال انه ليس يمتنع في العلم الاول أن يوجد فيه مع الاتحاد تفصيل بالمعلومات فانه لم يمتنع عند الفلاسفة أن يكون يعلم غيره وذاته علما مفترقا من جهة أنه يكون هنالك علوم كثيرة وانما الممتنع عندهم ان العقل مستكمل بالمعقول ومعلول عنه فلو عقل غيره على جهة ما نعقله نحن لكان عقله معلولا عن الموجود المعقول لا علة له وقد قام البرهان على انه علة للوجود والكثرة التي نفي الفلاسفة هو أن يكون عالما لا بنفسه بل بعلم زائد على ذاته وليس يلزم من نفي هذه الكثرة عنه تعالى نفي كثرة المعلولات الا على طريقة الجدل فنقله السؤال من الكثرة التي عندهم الى الكثرة التي في المعلومات نفسها فعل من أفعال السفسطائيين لانه أوهم انهم كما ينفون تلك الكثرة التي هي من حامل ومحمول كذلك ينفون الكثرة التي هي العلم من قبل المعلومات لكن الحق في ذلك انه ليس تعدد المعلومات في العلم الازلي كتعددها في العلم الانساني وذلك انه يلحقها في العلم الانساني تعدد من وجهين (أحدهما) من جهة الخيالات وهذا يشبه التعدد المكاني والتعدد الثاني تعددها في أنفسها في العقل منا أعني التعدد الذي يلحق الجنس الاول كانك قلت الموجود بانقسامه الى جميع الانواع الداخلة تحته فان العقل منا لا هو واحد من الامر الكلي المحيط بجميع الانواع الموجودة في العالم وهو يتعدد بتعدد الانواع وهو بين انه اذا نزهنا العلم الازلي عن معنى الكلي انه يرتفع لي هذا التعدد ويبقى هنالك تعدد ليس شأن العقل منا ادراكه الا لو كان العلم منا هو وهو بعينه ذلك العلم الازلي وذلك مستحيل ولذلك أصدق ما قال القوم ان للمعقول حدا تقف عنده لا تتعداه وهو العجز عن التكييف الذي في ذلك العلم وأيضا قالوا العقل منا هو علم للموجودات بالقوة لا علم بالفعل والعلم بالقوة ناقص عن العلم بالفعل وكل ما كان العلم منا أكثر كلية كان أدخل في باب العلم بالقوة وأدخل في باب نقصان العلم وليس يصح على العلم الازلي أن يكون ناقصا بوجه من الوجوه ولا يوجد فيه علم هو علم بالقوة لان العلم بالقوة هو علم في هيولى فلذلك ترى القوم ان العلم الاول يجب أن يكون علما بالفعل وان لا يكون هنالك كلية أصلا ولا كثرة متولدة عن قوة مثل كثرة الانواع المتولدة عن الجنس وانما امتنع عندنا ادراك ما لا نهاية له بالفعل لان المعلومات عندنا منفصلة بعضها عن بعض فاما ان وجد ههنا علم تتحد فيه المعلومات فالمتناهية وغير المتناهية في حقه سواء هذا كله مما يزعم القوم انه قد قام البرهان عليه عندهم واذا لم نفهم نحن من الكثرة في العلم الا هذه الكثرة وهي منتفية عنه فعلمه واحد بالفعل سبحانه لكن تكييف هذا المعنى وتصوره بالحقيقة ممتنع على العقل الانساني لانه لو ادرك الانسان هذا المعنى لكان عقله هو عقل البارى تعالى وذلك مستحيل ولما كان العلم بالشخص عندنا هو العلم بالفعل علمنا ان علمه هو أشبه بالعلم الشخصي منه بالعلم الكلي وان كان لا كليا ولا شخصيا ومن فهم هذا

فهم معنى قوله تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الارض وغير ذلك من الآيات الواردة فى هذا المعنى (قال أبو حامد) وقد خالف ابن سينا هذا غيره من الفلاسفة الى قوله وتخيله (قلت) الجواب عن هذا كله بين مما قلناه وذلك ان القوم انما نفوا أن يعرف غيره من الجهة التى بها ذلك الغير أخس وجود لئلا يرجع المعلول علة والاشرف وجود الأخس لان العلم هو المعلوم ولم ينفوه من جهة انه يعلم ذلك الغير بعلم أشرف وجودا من العلم الذى نعلم نحن به الغير بل واجب ان يعلمه من هذه الجهة لانها الجهة التى من قبلها أوجد الغير عنه وأما النظر فى جواز كثرة المعلومات فى العلم الازلى فمسئلة ثانية وقد ذكرناها ولم يفر القوم من أجل هذه المسئلة الى القول بانه لا يعرف الا ذاته كما توهم هذا الرجل بل من أجل ما قلناه وهو بالجملة لئلا يشبه علمه علمنا الذى فى غاية المخالفة له فابن سينا انما رام ان يجمع بين القول بانه لا يعلم الا ذاته ويعلم سائر الموجودات بعلم أشرف مما يعلمها به الانسان اذ كان ذلك العلم هو ذاته وذلك بين من قوله ان علمه بنفسه وبغيره بل بجميع الاشياء هو ذاته وان كان لم يشرح هذا المعنى كما شرحناه ولذلك ليس قوله هذا هو عين التناقض ولا أستحيى من سائر الفلاسفة بل هو قول جميعهم واللازم من قول جميعهم واذا تقرر هذا لك فقد بان لك قبح ما جاء به هذا الرجل من الحمل على الحكماء مع ما يظهر من موافقة الرجل لهم فى أكثر آرائهم (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل اذا ثبت الى قوله وهذا محال (ثم قال) أبو حامد مجيبا لهم قلنا مهما كان العلم واحدا الى قوله كبراهين الهندسيات (قلت) هذا كله كلام طويل غايته خطابى أو جدلى وتمويه بما حكاه فى نصرة الفلاسفة فى كون علم الله مقدا ... ان نتحتم ... انه يظهر ان فى المعقولات منا أحوالا لا تتكثر ذوات المعقولات بكثرتها كما يظهر فى الموجودات أحوال لا تتكثر الذوات بكثرتها مثل ان الشئ واحد وموجود وضرورى وممكن وان هذا اذا كان موجودا فهو دليل على وجود علم مقدس محيط بعلوم كثيرة بل غير متناهية فالجهة الاولى التى استعمل فى هذا الباب ما يظهر من الامور الذهنية التى تلحق المعقول فى النفس وهى فيه شبيهة بالاحوال فى الموجودات عند اعتبار الاضافات الموجودة فيها والاسلاب وذلك أن الاضافة اللاحقة للمعقولات يظهر من أمرها انها أحوال لا تتكثر المعقولات بها او يحتج على ذلك بان الاضافة اللاحقة للامور المضافة هى من هذا الباب فهو تعانده هذه الحجة فان الاضافة والمضافين علوم كثيرة وان علمنا بالابوة مثلا غير علمنا بالاب والابن والحق ان الاضافة صفة زائدة على المضافين من خارج النفس فى الموجودات وأما الاضافة التى فى المعقولات فهى أن تكون حالا أولى منها من أن تكون صفة زائدة على المضافين وهذا كله لانه شبه العلم الانسانى بالعلم الازلى ورام ان يحمله على ما يظهر فى العلم الانسانى فقد نقل الحكم من الشاهد الى الغائب فى موجودين فى غاية التباعد لا فى موجودين مشتركين فى النوع أو فى الجنس بل مختلفين غاية الاختلاف وأما الحجة الثانية فهى انا نعلم الشئ بعلم واحد ونعلم انا نعلم بعلم هو حال فى العلم الأول لا صفة زائدة عليه والدليل على ذلك انه يمر الى غير نهاية وأما ما اجاب به من ان هذا العلم هو علم ثان وانه لا تسلسل فلا معنى له انه معروف من أمره انه يتسلسل وليس يلزم من كون العالم عالما بالشئ غافلا عن انه يعلم انه يعلم أن يكون اذا علم انه يعلم فقد علم علما زائدا على العلم الاول بل العلم الثانى هو حال من أحوال العلم الاول ولذلك لم يمتنع عليه المرور الى غير نهاية ولو كان علما قائما بذاته زائدا على العلم الاول لم يصح

أحدهما فى الآخر أيضا عدم الامتياز بينهما أما بحسب الماهية ولوازمها فلكونهما مثلين وأما بحسب العوارض فلتساوى نسبتها اليهما (لانا نقول) لا نسلم عدم التمايز بالعوارض لان أحدهما ناعت للآخر والآخر منعوت به وهذا القدر يكفى فى التمايز بخلاف ما اذا كانا حالين فى محل واحد ثم لو سلم لزوم اجتماع المثلين فى مادة واحدة فلا نسلم استحالة اجتماع المثلين فى مثل هذه الصورة بل الاستحالة انما تكون اذا كان المثلان موجودين بالوجود المتأصل وأما اذا كان اجتماعهما فى المحل بأن يكون أحدهما موجودا فيه بالوجود العينى والآخر بالوجود الظلى فلا استحالة اذ السبب لاستحالة الاجتماع هو لزوم عدم الامتياز بينهما واذا كان أحدهما موجودا بوجود عينى والآخر بوجود ظلى يحصل التمايز بينهما بهذا الاعتبار فلا يلزم المحذور ثم ان سلمنا الملازمة فلا نسلم بطلان اللازم ولم لا يجوز أن يكون فى بدن الانسان عضو صغير غير منفصل ولا مدرك بالتشريح لصغره ويكون حلول الناطقة فى ذلك العضو وما يقال من أنها لو كانت منطبعة فى عضو من أعضاء البدن لكان أولى الاعضاء بذلك هو العضو الرئيس وذلك هو القلب أو الدماغ على اختلاف الرأيين فتكون على تقدير كونها حالة فى العضو حالة فى أحدهما دون سائر الاعضاء فشئ غير معتد به كما لا يخفى (ثم) ان ما ذكروه من الدليل لو تم لزم اما كون النفس عالمة بصفاتها دائما أو غير عالمة بها دائما لان ادراكها لها اما بحصول أعيانها لها فيلزم كونها عالمة بها دائما واما بحصول صورها فيلزم أن لا تكون عالمة بها أبدا والا لزم اجتماع المثلين فى محل واحد هو النفس الناطقة وكلاهما محال لان كثيرا من صفات النفس يدرك فى وقت ولا يدرك فى آخر (ورده) الحكيم المحقق بان صفات النفس منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها والى ما يجب لها بعد مقايستها الى الاشياء المغايرة لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة فى الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست بمدركة للصنف الثانى الاحالة

فيه الامور الى غير نهاية وأما الحجة التي ألزمها الفلاسفة المتكلمون من ان الجميع من المتكلمين يعترفون أن علوم الله تعالى غير متناهية وانه علم واحد فهي مقاومة بحسب اعتقاد قول القائل لا مقاومة بحسب الامر نفسه وهي معاندة لا انفكاك لخصومهم عنها الا بان يضعوا ان علم الباري تعالى ليس يشبه في هذا المعنى علم المخلوق فانه لا أجهل ممن يعتقد ان علم الله تعالى لا يخالف علم المخلوق الا من باب الكمية فقط وهذه كلها أقاويل جدلية والذي يعتمد عليه ان علم الله تعالى واحد وانه ليس معلولا عن المعلومات بل هو علة لها والشئ الذي أسبابه كثيرة هو امر كثير وأما الشئ الذي معلولاته كثيرة فليس يلزم أن يكون كثيرا بالوجه الذي به المعلولات كثيرة وعلم الاول لا يشك في أنه انتفت عنه الكثرة التي في علم المخلوق كما انتفى عنه التغير بتغير المعلوم والمتكلمون يضعون هذا من أحد أصولهم وأما هذه الاقاويل التي قيلت ههنا فهي كلها أقاويل جدلية وأما قوله ان قصده ههنا ليس هو معرفة الحق وانما قصده ابطال أقاويلهم واظهار دعاويهم الباطلة فقصد لا يليق به بل بالذين في غاية الشر وكيف لا يكون ذلك كذلك ومعظم ما استفاد هذا الرجل من النباهة وفاق الناس فيما وضع من الكتب التي وضعها انما استفادها من كتب الفلاسفة ومن تعاليمهم وهبك اذا أخطؤا في شئ فليس من الواجب أن ينكر فضلهم في النظر وما راضوا به عقولنا ولو لم يكن لهم الا صناعة المنطق لكان واجبا عليه وعلى جميع من عرف مقدار هذه الصناعة شكرهم عليها وهو معترف بهذا المعنى وداع اليه وقد وضع فيها التآليف ويقول انه لا سبيل الى ان يعلم أحد الحق الا من هذه الصناعة وقد بلغ الغلو فيها الى أن استخرجها من كتاب الله تعالى أفيجوز لمن استفاد من كتبهم وتعاليمهم مقدار ما استفاده هو منها حتى فاق أهل زمانه وعظم في ملة الاسلام صيته وذكره أن يقول فيهم هذا القول وان يصرح بذمهم على الاطلاق وذم علومهم وان وضعنا انهم يخطؤن في أشياء من العلوم الالهية فانا انما نحتج على خطئهم من القوانين التي علمونا اياها في علومهم المنطقية ونقطع انهم لا يلزموننا على التوقيف على خطأ ان كان في آرائهم فان قصدهم انما هو معرفة الحق ولو لم يكن لهم الا هذا القصد لكان ذلك كافيا في مدحهم مع انه لم يقل أحد من الناس في العلوم الالهية قولا يعتد به وليس يعصم أحد من الخطا الا من عصمه الله تعالى بامر الهي خارج عن طبيعة الانسان وهم الانبياء فلا أدري ما حمل هذا الرجل على مثل هذه الاقاويل أسأل الله العصمة والمغفرة من الزلل في القول والعمل والذي حكاه عن صفة اعيان من اتبع الشرع في هذه الاشياء هو الذي يقوله محققو الفلاسفة لان قول من قال ان علم الله تعالى وصفاته لا تكيف ولا تقاس بصفات المخلوقين حتى يقال انها الذات أو زائدة على الذات هو قول المحققين من الفلاسفة والمحققين من غيرهم من أهل العلم والله الموفق الهادي (قال أبو حامد) فان قيل هذا الاشكال الى قوله في مسئلة مفردة (قلت) الكلام في علم الباري تعالى بذاته وبغيره مما يحرم على طريق الجدل في حال المناظرة فضلا عن ان يثبت في كتاب فانه لا تنتهي أفهام الجمهور الى مثل هذه الدقائق واذا خيض معهم في هذا بطل معنى الالهية عندهم فلذلك كان الخوض في هذا العلم محرما عليهم اذ كان الكافي في سعادتهم ان يفهموا من ذلك ما طاقته أفهامهم ولذلك لم يقتصر الشرع الذي قصده الاول تعليم الجمهور في تفهيم هذه الاشياء في الباري تعالى لوجودها في الانسان كما قال الله تعالى لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا

يعنى

المقايسة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة (واعترض) عليه أولا بان ادراكها الذاتها اذا كان من قبيل الصنف الاول لزم أن تكون مدركة لادراكها لذاتها وهكذا فيلزم علوم غير متناهية (وأجيب) بأن العلم بالعلم ليس غيره بحسب الذات بل بحسب الاعتبار فقط فاللازم أن يكون لها علوم غير متناهية متغايرة بالاعتبار ولا استحالة فيه وثانيا بانا نحن نعلم بالضرورة أن كثيرا من الصفات الحقيقية القائمة بالنفس لا يدوم استحضارها مع كونها من الصنف الاول وأجيب بان الغفلة وعدم الاستحضار انما هي عن التصديق بوجود تلك الصفات فيها لا عن تصورها فانه دائم وكلامنا فيه ولا يخفى عليك ان هذا الجواب مكابرة ومخالفة لما يجده الانسان من نفسه فانا نحن نعلم بالضرورة عدم علمنا بالقدرة والسخاوة والشجاعة الى غير ذلك من صفات النفس الحاصلة لها في بعض الاوقات (ثم) ان الفرق بين الصفات الحقيقية والاضافية بأن الصفات الحقيقية مدركة للنفس دائما والصفات الاضافية مدركة حالة المقايسة دون غير تلك الحالة لانتفاء شرط ادراكها حينئذ وهو المقايسة مع كون كل منهما حاصلة للنفس دائما لا يدفع النقض بالصفات الاضافية للنفس فان ادراك النفس لها ان كان بحصول أنفسها لها لزم أن تكون مدركة لها دائما وان كان بحصول صورها لزم أن لا تكون مدركة لها أصلا لاستلزام اجتماع المثلين في محل واحد (فان قلت) ادراكها بحصول أنفسها الا أنها لما كانت أمور اضافية والامور الاضافية مشروطة في تعقلها بتعقل المضاف اليه ضرورة امتناع تعقل الامور الاضافية بدون المضاف اليه فاذا تعقل المضاف اليه تعقلت هي أيضا والا فلا (قلت) اذا جاز أن يكون الشئ حاصلا للنفس دائما ولا يكون ادراكها له دائما لانتفاء شرط ادراكه جاز أن يكون الجسم الذي هو محل الناطقة حاصلا للنفس دائما ولا يكون ادراكه دائما لانتفاء شرط ادراكه في بعض الاوقات وعدم كون محل الناطقة اضافيا غير مشروط تعقله

بتعقل المضاف اليه لا يستلزم عدم اشتراطه بشرط آخر (الوجه الخامس) لو كانت النفس الناطقة حالة في جسم لكان تعلقها بالآلات الجسمانية لان القوة الحالة في الاجسام انما تفعل وتقبل بتوسطها ولو كان تعلقها بالآلات الجسمانية لكان كلما يعرض لتلك الآلات كلال وضعف يعرض لها في تعلقها كلال وضعف لان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط كما تضعف قوة الاحساسات وقوة الحركة الحالتين في البدن بضعفه كما في سن الانحطاط لكن ليس كلما يعرض للآلات البدنية كلال

يفي عنك شيأ بل واضطر الى تفهيم معان في البارى تعالى بتمثيلها بالجوارح الانسانية مثل قوله تعالى أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما فهم لها مالكون وقوله خلقت بيدي فهذه المسئلة هي خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على الحقائق ولذلك لا يجب ان يثبت في كتاب الا في الموضوعة على الطريق البرهاني وهي التي شأنها ان تقرأ على ترتيب وبعد تحصيل آخر يضيق على أكثر الناس النظر فيها على النحو البرهاني اذا كان ذا فطرة فائقة مع قلة وجود هذه الفطرة في الناس فالكلام في هذه الاشياء مع الجمهور هو بمنزلة من يسقي السموم أبدان كثير من الحيوانات التي تلك الاشياء سموم لها فان السموم انما هي أمور مضافة فانه قد يكون سما في حق حيوان شيء هو غذاء في حق حيوان آخر وهكذا الامر في الآراء مع الانسان أعني قد يكون رأي هو سم في حق نوع من الناس وغذاء في حق نوع آخر فمن جعل الآراء كلها ملائمة لكل نوع من انواع الناس بمنزلة من جعل الاشياء كلها أغذية لجميع الناس ومن منع النظر مستأهله بمنزلة من جعل الاغذية كلها سموما لجميع الناس وليس الامر كذلك بل فيها ما هو سم لنوع من الانسان وغذاء لنوع آخر فمن سقى الناس من هو في حقه سم فقد استحق القود وان كان في حق غيره غذاء ومن منع السم من هو في حقه غذاء حتى مات وجب عليه القود أيضا فعلى هذا ينبغي أن يفهم الامر في هذا ولكن اذا تعدى الشرير الجاهل فسقي السم من هو في حقه سم على انه غذاء فقد ينبغي على الطبيب أن يجتهد بصناعته في شفائه ولذلك استجزنا نحن التكلم في مثل هذا الكتاب والا فما كنا نرى ان ذلك يجوز لنا بل هو من أكبر المعاصي أو من أكبر الفساد في الارض وعقاب المفسدين معلوم بالشريعة واذا لم يكن بد من الكلام في هذه المسئلة فلنقل في ذلك بحسب ما تبلغه قوة الكلام في هذا الموضع عند من لم يتقدم فيرتاض بالاشياء التي يجب بها الارتياض قبل النظر في هذه المسئلة فنقول ان القوم لما نظروا الى جميع المدركات وجدوا انها صنفان صنف مدرك بالحواس وهي أجسام قائمة بذاتها مشار اليها وأعراض مشار اليها في تلك الاجسام وصنف مدرك بالعقل وهي ماهيات تلك الامور المحسوسة وطبائعها أعني الجواهر والاعراض ووجدوا التي لها ماهيات بالحقيقة فيها هي الاجسام وأعني بالماهيات للاجسام صفات موجودة فيها بها صارت تلك الاجسام موجودة بالفعل ومخصوصة بصدور فعل من الافعال يصدر عنها وخالفت هذه الصفات الاعراض عندهم بان وجدوا الاعراض أمورا زائدة على الذات المشار اليها القائمة بنفسها محتاجة الى الذوات القائمة بها والذوات غير محتاجة في قوامها اليها أعني الى الاعراض ووجدوا هذه الصفات التي ليست باعراض زائدة على الذات بل هي نفس حقيقة الذات المشار اليها القائمة بنفسها حتى متى توهم ارتفاع تلك الصفات ارتفعت الذات ووقفوا على هذه الصفات في الموجودات المشار اليها أعني الاجسام من قبل أفعال جسم جسم من تلك الاجسام الخاصة بها مثال ذلك انهم أدركوا الصفات التي بها صارت النباتات نباتا من قبل فعله الخاص به والصفات التي بها صار الحيوان حيوانا من قبل أفعال الحيوان الخاصة به وكذلك أدركوا ان في الجمادات صورا بهذه الصفة تخصها من قبل أفعال الجمادات الخاصة بها ثم لما نظروا في هذه الصفات علموا أنها في محل من تلك الذات وتميزها وفي تلك المحل بانقلاب الموجودات المشار اليها من نوع الى نوع ومن جنس الى جنس

يعرض النفس في تعلقها كلال بل قد تكل الآلات ولا تكل هي في تعلقها بل اما تثبت واما تزيد وتنمو (لا يقال) استثناء نقيض التالي ههنا غير صحيح لان الجسد الشيخ الهرم يعرض له في تعقلاته ضعف وكلال لكلال آلاته البدنية (لانا نقول) التالي ههنا موجبة كلية واستثناء نقيضها رفع ايجاب كلي (وما ذكر) من الموجبة الجزئية لا يدفع صحته لان الايجاب الجزئي لا ينافي رفع الايجاب الكلي بل انما ينافي السلب الكلي ونحن ما ادعينا ذلك وقد يقرر هذا السؤال على وجه المعارضة (تقريره أن يقال) لو عرض لقوة التعقل اختلال لاختلال الآلة وجب أن يكون التعقل بالآلة لكن الملزوم حق كما في أواخر سن الانحطاط فاللازم مثله ويجاب حينئذ بمنع الملازمة فان اختلال التعقل باختلال الآلة في أواخر سن الانحطاط لا يدل على ان العاقل حال في الجسم عاقل

بالآلة لجواز ان عنه في ذلك الوقت مانع آخر من تعقله الذي هو بذاته كاستغراقه في تدبيره البدن وتوجهه بالكلية اليه وان لم يكن حالا فيه (والجواب أن يقال) لا نسلم انه لو كان تعلقها بالآلة الجسمانية لكان كلما يعرض لتلك الآلات كلال وضعف يعرض لها في تعلقها كلال وضعف وانما يلزم ذلك لو لم يكن ما هو شرط كمال التعقل من اعتدال الآلة باقيا في سن الانحطاط ويكون النقصان في سن الانحطاط وهو ممنوع لجواز أن يكون شرط كمال التعقل حاصلا من اعتدال

الآلة باقيا في سن الانحطاط ويكون النقصان في سن الانحطاط واردا على الزائد على ذلك الحد فلذلك لم يختل التعقل حينئذ ثم اذا وقع اختلال في ذلك الحد في أواخر سن الانحطاط اختل التعقل أيضا (فان قيل) تمام ما هو شرط كمال التعقل من الاعتدال لا يوجب بقاء التعقل على حاله لكنا نرى انه يزداد ويكمل في زمان الكهولة فمن أين حصل ذلك الكمال حال اختلال البدن (قلنا) يجوز أن يقال المزاج الحاصل في زمان الكهولة أوفق للقوة العاقلة من سائر الامزجة فلا جرم قويت القوة العاقلة حينئذ فازداد التعقل وكمل وقد يجاب بأن القوة العاقلة وان بقيت على حالها لكن لما اجتمع في ذلك الزمان علوم كثيرة مع عدم اختلال الحد المعتبر من الاعتدال في كمال التعقل صارت أكمل ورده الحكيم المحقق بان جودة الفعل اما بحسب التمرن والاعتياد كما اذا أحس شيء مرارا كثيرة فانه يحصل للحس حينئذ هيئة تمرينية يدرك الحس بسبب تلك الهيئة ذلك الجزئي سريعا واما بحسب التجربة كما اذا كان الشيء جزئيات متعددة وحصل للحس بها شعور على التعاقب فكل جزئي منها يعرض عليه كان أجود حسا به مما عرض عليه قبله واما بحسب القوة الفاعلة فكل قوة كانت أتم اقتدارا كانت أجود فعلا والانسان في سن الانحطاط يكون أجود تعقلا منه في سن النمو بالوجوه الثلاثة المذكورة ويكون أجود حسا بالوجهين الاولين أعني التمرن والتجارب المقتضية لاستنباط المحسوسات دون الوجه الاخير فانه لا يكون أحد بصرا ولا سمعا والكلام في زيادة التعقل وكماله بحسب زيادة قوة التعقل لا بحسب زيادة الهيئة التمرينية والزيادة الحاصلة بسبب اجتماع العلوم انما هي بحسب زيادة الهيئة التمرينية وذلك غير ما نحن فيه (الوجه السادس) القوة العاقلة قد لا يكلها تكرار الافاعيل وتكثرها بل ربما تقويها وتشحذها وكل قوة جسمانية فدائما يكلها كثرة الافاعيل فالقوة العاقلة ليست بقوة

بانقلاب تلك الصفات وتغيرها مثال ذلك انقلاب طبيعة النار الى الهواء بزوال الصفة التي عنها يصدر فعل النار وهي التي بها سميت النار نارا الى الصفة التي عنها يصدر فعل الهواء الخاص به وهي التي سمي بها الهواء هواء واستدلوا أيضا على وجود هذا المحل بكون الذات المشار اليها تنفعل عن غيرها كما استدلوا بالفعل على الصورة وذلك انه لم يمكن أن يتوهم أن الفعل والانفعال هما عن شيء هو طبيعة واحدة فاعتقدوا من أجل هذا أن جميع الاجسام الفاعلة المنفعلة مركبة من طبيعتين فاعلة ومنفعلة فسموا الفاعل صورة وماهية وجوهرا وسموا المنفعلة موضوعا وعنصرا ومادة وظهر لهم من هذا أن هذه الاجسام المحسوسة ليست أجساما بسيطة على ما يظهر للحس ولا مركبة من أجسام بسيطة اذ كان كل جسم له فعل وانفعال ورأوا أن الذي يدرك الحس من هذه هي الاجسام المشار اليها المركبة من هذين الشيئين اللذين سموا أحدهما صورة والآخر مادة وأن الذي يدرك العقل من هذه هي هذه الصور وانها انما تصير معقولات وعقلا اذا جردها العقل من الامور القائمة بها أعني الذي سموه موضوعا ومادة ووجدوا الاعراض تنقسم في العقل الى مثل هاتين الطبيعتين وان كان الموضوع لها بالحقيقة أعني المحل الذي تقوم به هي الاجسام المركبة من ذينك المعنيين فلما تميزت لهم الامور المعقولة من الامور المحسوسة وتبين لهم ان في المحسوسات طبيعتين احداهما قوة والاخرى فعل نظروا أي الطبيعتين هي المتقدمة على الاخرى فوجدوا أن الفعل متقدم على القوة لكون الفاعل متقدما على المفعول ونظروا في العلل والمعلولات أيضا فأفضى بهم الامر الى علة أولى هي بالفعل السبب الاول لجميع العلل فلزم أن يكون فعلا محضا وان لا يكون فيها قوة أصلا لانه لو كان فيها قوة لكانت معلولة من جهة وعلة من جهة فلم تكن أولى ولما كان كل مركب من صفة وموصوف فيه قوة وفعل وجب عندهم أن لا يكون الاول مركبا من صفة وموصوف ولما كان كل بريء من القوة عندهم عقلا وجب ان يكون الاول عندهم عقلا فهذه هي طريقة القوم بجملتها فان كنت من أهل الفطرة المعدة لقبول العلوم وكنت من أهل الثبات وأهل الفراغ فغرضك أن تنظر في كتب القوم وعلومهم لتقف على كتبهم من حق أو ضده وان كنت ممن تقصيك واحدة من هذه الثلاثة فغرضك أن تفرغ في ذلك الى ظاهر الشرع ولا تنظر الى هذه العقائد المحدثة في الاسلام فانك ان كنت من أهلها لم تكن من أهل اليقين ولا من أهل الشرع فهذا هو الذي حرك هؤلاء القوم أن يعتقدوا أن هذه الذات التي وجدوا انها مبدأ العالم أنها بسيطة وانها علم وعقل ولما رأوا أن النظام الموجود ههنا في العالم وأجزائه هو صادر عن علم متقدم عليه قضوا أن هذا العقل والعلم هو مبدأ العالم الذي أفاده أن يكون موجودا وان يكون معقولا وهذا بعيد من المعارف الانسانية الاول والامور المشهورة بحيث لا يجوز أن يفصح للجمهور عنه والكثير من الناس والافصاح به حرام لمن وقع له اليقين به لمن لا سبيل له الى وقوع اليقين به لانه كالقاتل له وأما تسميتهم ما فارق المادة جوهرا فانهم لما وجدوا الحد الخاص بالجوهر انه القائم بذاته وكان الاول هو السبب في كل ما قام من الموجودات بذاتها كان هو أحق باسم الجوهر واسم الموجود واسم العالم واسم الحي وجميع المعاني التي أفادها في الموجودات وبخاصة ما كان منها من صفات الكمال وأما سائر ما شنع به هذا الرجل على هذا المذهب فهو شيء غير ملتفت اليه الا عند الجمهور والعامة من الناس وهم الذين يحرم عليهم

سماع

جسمانية (أما) الصغرى فلان من كان أكثر مواظبة على الفراسة والقراءة كان أقوى على ادراك الاشياء والعلوم الدقيقة والمعارف اليقينية والتجربة تصحح ذلك (وأما) الكبرى فيدل عليه التجربة والقياس (أما) التجربة فظاهرة فانه ربما يلحق وهن القوة وكلالها حدا تعجز معه عن فعلها فان الباصرة بعد النظر فى قرص الشمس باستقصاء لا تدرك النور الضعيف والسامعة بعد سماع الرعد الشديد لا تسمع الصوت الضعيف والشامة بعد شم الرائحة القوية لا تحس بالرائحة الضعيفة وكذلك حال الذائقة واللامسة (وأما) القياس فلان أفعال القوى البدنية لا تخلو عن انفعال أما المدركة فلان فعلها الاحساس الذى هو التأثر عن المحسوسات (وأما) المحركة فلان تحريكها الغير لا يتم الا بتحركها الذى هو انفعال أيضا ولا شك أن الانفعال لا يكون الا بقاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه (فان قيل) الفعل لما كان مقتضى طبيعة القوى فكيف يوهنها (أجيب) بأن القوى وان اقتضت تلك الافعال بذواتها الا أن طبائع العناصر التى تلتئم منها موضوعات تلك القوى كالعين مثلا لا تقتضى تلك الافعال فيقع بين القوى وطبائع العناصر تنازع وتقاوم دائما فيوجب الوهن والضعف فى الموضوعات والقوى جميعا (وأجاب) عن هذا الوجه الامامان حجة الاسلام الغزالى والامام فخر الدين الرازى بانه جاز أن تكون القوة العقلية مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع بدنية والامور المختلفة بالنوع لا يجب اشتراكها كما فى الاحكام فيجوز أن يكل بعضها بتكرر الافاعيل ولا يكل البعض وحاصل هذا الجواب منع كلية الكبرى ورده الحكيم المحقق بان ما ذكر من القياس الدال على حقيقة الكبرى يدفع هذا الجواب ويمكن أن يجاب عنه بمنع الصغرى بان يقال لا نسلم أن القوة العاقلة قد لا يكلها تكرر الافاعيل ولم لا يجوز أن تكون القوة العاقلة أقوى القوى الجسمانية وأثبتها فلا يدرك الكلال الواقع بتكرر الافاعيل لغاية قلته

سماع هذا القول فقوله وأى اجمال لوجود بسيط لا ماهية له ولا حقيقة ولا خبر له بما يجرى فى العالم ولا بما يلزم ذاته ويصدر منه الى آخر ما قاله هو كلام باطل كله فانهم ان وضعوا ماهية منزهة عن المحل كانت منزهة عن الصفات ولم تكن محلا للصفات الا أن تكون فى محل فتكون مركبة من طبيعة القوة وطبيعة الفعل وهو ذو الماهية الموجودة باطلاق فالموجودات انما صارت ذات ماهية به وهو الموجود العالم بالموجودات باطلاق من قبل أن الموجودات انما صارت موجودة ومعقولة من قبل علمه بذاته وذلك انه اذا كان هو السبب فى كون الموجودات موجودة ومعقولة وكانت موجودة بماهياتها ومعقولة بعلمه فهو علة كون ماهياتها موجودة ومعقولة والقوم انما نفوا عنه أن يكون علمه بالموجودات على نحو علم الانسان بها الذى هو معلول عنها فعلمه بالموجودات على الضد من علم الانسان انه قد قام البرهان على هذا النوع من العلم وأما على مذهب الاشعرية فليس له ماهية أصلا ولا ذات لان وجود ذات لا ماهية لها ولا هى ماهية لا يفهم وان كان قد ذهب بعض الاشعرية الى أن له ماهية خاصة بها تتميز الذات عن سائر الموجودات وهذه الماهية عند الصوفية هى التى يدل عليها اسم الله الاعظم وقوله ثم يقال لهؤلاء لم تخلصوا من الكثرة مع الاقتحام لهذه المخازى فانا نقول علمه عين ذاته أو غير ذاته الى قوله بذاته عين ذاته كلام فى غاية الركاكة والمتكلم به أحق انسان بالخزى والافتضاح فان هذا هو الزام أن يكون الكامل المنزه عن صفات الحدوث والتغير والنقص على صفة الناقص المتغير وذلك ان الانسان من جهة أنه شئ مركب من محل وعلم موجود فى ذلك المحل لزم أن يكون علمه غير ذاته بوجه ما كما سلف اذا كان المحل هو السبب فى تغاير العلم والذات ولما كان الانسان انما كان انسانا وكان أشرف من جميع الموجودات المحسوسة بالعقل المقترن الى ذاته لا بذاته وجب أن يكون ما هو بذاته عقل هو أشرف من الموجودات وان يكون منزها عن النقص الموجود فى عقل الانسان وقوله فان قيل ذاته الى قوله وكذلك سائر الصفات قلت الشرارة والتمويه فى قوله أظهر فانه قد تبين أن من الصفات ما هو أحق باسم الجوهرية من الجوهر القائم بذاته وهى الصفة التى من قبلها صار الجوهر القائم بذاته قائما بذاته وذلك انه قد تبين أن المحل لهذه الصفة ليس شيأ قائما بذاته ولا موجودا بالفعل بل انما وجد له القيام بنفسه والوجود بالفعل من قبل هذه الصفة وهى فى وجودها على الجهة المقابلة للاعراض وان يظهر من أمر بعضها أنها تحتاج الى المحل فى الامور المتغيرة لان الاصل فى الاعراض أن تقوم بغيرها والاصل فى الماهيات أن تقوم بذاتها الا ما عرض منها للاشياء الكائنة الفاسدة من كون ماهياتها محتاجة الى موضوع فهذا الوصف هو أشد شئ بعدا عن طبيعة الاعراض فتشبيه العلم الذى هنالك بالاعراض التى هنا كلام فى غاية الضعف وهو أشد ضعفا من يجعل النفس عرضا كالتثليث والتربيع وهذا كاف فى تهافت هذا القول كله وضعفه فلنسم هذا الكتاب التهافت باطلاق لا تهافت الفلاسفة وما أبعد طبيعة العلم من طبيعة العرض وبخاصة علم الأول تعالى واذا كان فى غاية البعد من طبيعة العرض فهو فى غاية البعد من حاجته الى المحل (المسئلة السابعة فى ابطال قولهم الاول يجوز أن لا يشارك غيره فى جنس ويفارقه بفصل وانه لا يتطرق اليه انقسام فى حق العقل بالجنس والفصل الى قوله فلم يكن له حد) قلت هذا منتهى ما حكاه عن الفلاسفة فى هذا القول وفيه حق وفيه باطل أما قولهم ان الاول لا يجوز أن

والتجربة لا تنفيه وما ذكر من أن من كان أكثر دراسة وقراءة كان أقوى على ادراك الاشياء والعلوم الدقيقة والمعارف اليقينية فنقول ان أريد بكونه أقوى على ادراك الاشياء ان القوة العاقلة تكون أتم اقتدارا فممنوع وان أريد أن القوة العاقلة تكون أسرع فهما واجود ادراكا فمسلم ولكن يجوز أن يكون ذلك بحسب التمرن والتجارب وذلك لا ينافي وقوع الكلال فيها على معنى أن يكون في اقتدارها نقصان خفي بحيث لا يدرك قوله (الوجه السابع) لو كان المشار اليه بانا جسما أو جسمانيا لما علم أحد من الناس بالضرورة انه هو الذي كان موجودا قبل ذلك بعشرين سنة والثاني باطل فالمقدم مثله أما الشرطية فلان الاجزاء الجسمية والجسمانية الموجودة في تلك السنين قد يتطرق اليها التغير والتبدل لان الاجزاء البدنية قد تكبر بالنمو والسمن وقد تصغر بالذبول والهزال ولان الحرارة الغريزية والحرارة الحاصلة من الحركات الضرورية وغير الضرورية والحركات الحاصلة من أشعة الكواكب دائما في التحليل والقوة الغاذية في ايراد بدل ما يتحلل منه دائما وكل ذلك يقتضي عدم بقاء الاجزاء الموجودة في تلك السنين واذا لم تبق الاجزاء الموجودة في سالف الزمان الآن لم تبق الامور القائمة بها أيضا صورا كانت أو أعراضا لانها لو بقيت فلابد أن تنتقل من محالها عند تحللها الى محل آخر لامتناع قيامها بنفسها فيلزم الانتقال على الصورة والاعراض وانه محال واذا كان كذلك امتنع لاحد أن يحكم بالضرورة انه هو الذي كان موجودا قبل ذلك بتلك السنين وأما بطلان التالي فلان كل أحد من الناس يعلم ويحكم بالضرورة انه هو الذي كان موجودا قبل ذلك (وجوابه) النقض اما اجمالا فبأن يقال ما ذكرتم بعينه قائم في البهيمة والشجرة فلو صح بجميع مقدماته لزم أن يكون لهما نفس مجردة وأنتم لا تقولون به وأما تفصيلا فبأن يقال لا نسلم صدق الشرطية المذكورة وانما تصدق لو كان المشار اليه بانا هو مطلق الاجزاء الجسمية البدنية وليس كذلك بل هو الاجزاء الاصلية المخلوقة من المني وتلك الاجزاء من أول

يشارك غيره في جنس ويفارقه بفصل فان كان أراد بالجنس المقول بتواطؤ فهو حق وكذلك الفصل المقول بتواطؤ لان كل ما هذا صفته فهو مركب من صورة عامة وخاصة وهذا الذي يوجد له الحد وأما ان عنى بالجنس المقول بتشكيك أعني بتقديم وتأخير فقد يكون له جنس هو الموجود مثلا أو الشئ أو الهوية أو الذات وقد يكون له حد من هذا النوع من الحدود فان أمثال هذه الحدود مستعملة في العلوم مثل ما قيل في حد النفس انها استكمال لجسم طبيعي آلي ومثل ما قيل في حد الجوهر انه الموجود لا في موضوع لكن ليس تكفي هذه في معرفة الشئ وانما يؤتى بها ليتطرق من ذلك الى كل واحد مما يدخل تحت أمثال هذه الحدود الى تصوره بما يخصه وأما حكايته عن الفلاسفة أن اسم الموجود انما يدل من ذوات الاشياء على لازم عام لها فهو قول باطل وقد بيناه في غير ما موضع وما قاله أحد منهم الا ابن سينا فقط وذلك انه لما انتفى عنده أن يكون جنسا مقولا بتواطؤ وانتفى أيضا أن يكون اسما مشتركا زعم انه اسم يدل على لازم عام للاشياء وما قاله في الذات يلزمه في اللازم ولو كان لازما لم يقل في جواب ما هو وأيضا ان كان يدل على لازم الاشياء فهل يدل على ذلك اللازم بتواطؤ أو باشتراك أو بلزوم آخر فان كان يدل بتواطؤ فكيف يوجد عرض مقول بتواطؤ على أمور مختلفة الذوات وأظن أن ابن سينا يسلم هذا وهو مستحيل لانه لا يكون عن الاشياء المختلفة شئ هو متفق وواحد الا من جهة ما تلك الاشياء المختلفة متفقة في طبيعة واحدة اذ يلزم ضرورة أن يكون اللازم الواحد عن طبيعة واحدة كما يكون العقل الواحد صادرا أيضا عن طبيعة واحدة واذا كان ذلك مستحيلا فاسم الموجود انما يدل من الاشياء على ذوات متقاربة المعنى وبعضها في ذلك أتم من بعض ولذلك كانت الاشياء التي وجود مثل هذا الموجود فيها أول هو العلة في سائر ما يوجد فيها في ذلك الجنس مثال ذلك أن قولنا حارة مقول بتقديم وتأخير على النار وعلى الاشياء الحارة والذي يقال عليه بتقديم منها وهي النار هي السبب في وجود سائر الاشياء الحارة حارة وكذلك الامر في الجوهر وفي العقل وفي المبدء وفي ما أشبه ذلك من الاسماء وأكثر ما يأتي ما يحتوي عليه العلم الالهي وهو من هذا الجنس والاسماء التي بهذه الصفة توجد في الجواهر وتوجد في الاعراض وما قاله في رسم الجوهر وهو شئ لا معنى له بل الموجود هو جنس الجوهر المأخوذ في حده على نحو ما توجد أجناس هذه الاشياء في حدودها وقد بين ذلك أبو نصر في كتابه في البرهان والامر عند القوم أشهر من هذا وانما غلط ابن سينا انه لما رأى اسم الموجود يدل على الصادق في كلام العرب وكان الذي يدل على الصادق يدل على عرض ولا يدل في الحقيقة على معقول من المعقولات الثواني أعني المنطقية ظن انه حيثما استعمله المترجمون انما يدل على هذا المعنى وليس الامر كذلك بل انما قصد به المترجمون أن يدل به على ما يدل عليه اسم الذات والشئ وقد بين ذلك أبو نصر في كتاب الحروف وعرف أن أسباب الغلط الواقع في ذلك هو ان اسم الموجود هو شكل المشتق والمشتق يدل على عرض بل هو في أصل اللغة مشتق الا ان المترجمين لما لم يجدوا في لسان العرب لفظا يدل على هذا المعنى الذي كان القدماء يقسمونه الى الجوهر والعرض والى القوة والفعل أعني لفظا هو مثال أول دل عليه بعضهم باسم الموجود لا عن أن يفهم منه معنى الاشتقاق فيدل على عرض دل على معنى ما يدل عليه اسم الذات فهو اسم صناعي لا لغوي وبعضهم رأى لموضع الاشكال الواقع في ذلك أن يعبر عن المعنى الذي تصدق في لسان اليونانيين

التكام

العمر الى آخره غير منحلة ولا متبدلة (لا يقال) الاجزاء البدنية سواء كانت اصلية او غير اصلية فهي متبدلة متغيرة لان أعضاء البدن على ما تقرر في علم الطب على قسمين بسيطة وهي ما يكون جزؤه مشاركا لكله في الاسم والحد كالعظم واللحم والعصب والغضروف وغير ذلك ومركبة وهي ما لا يكون جزؤه مشاركا لكله فيهما كاليد والوجه والعين فان جزء اليد ليس بيد وجزء الوجه ليس بوجه والاعضاء المركبة تركبها من الاعضاء البسيطة واجزاء الاعضاء البسيطة سواء كانت الاجزاء مخلوقة من المني أو زائدة حاصلة من الغذاء فأمرها متشابهة فليس تطرق التحلل الى بعضها أولى من تطرقه الى الباقي فلو تحلل الزائدة دون الاصلية المخلوقة من المني لزم الرجحان من غير مرجح لانا نقول لا نسلم ان اجزاء الاعضاء البسيطة اذا كانت متشابهة لا يكون تطرق التحلل الى بعضها أولى من تطرقه الى الباقي ولم لا يجوز ان تكون الاجزاء الاصلية المخلوقة من المني لتكونها من المني مخصوصة بصفة تمنع عن التحلل ما دام البدن على حياته فتحلل الاجزاء الزائدة دون الاصلية من غير لزوم رجحان من غير مرجح وايضا الوهم ما ذكر لزم ان لا تتحلل اجزاء الاعضاء البسيطة اصلا أو تتحلل بالكلية وكلاهما ظاهر البطلان وهذا اذا جرينا معهم على قانونهم من نفي الفاعل المختار (واما) على اصلنا فلا حاجة الى ما ذكر لان الفاعل المختار يجوز ان يحفظ الاجزاء الاصلية عن التحلل (الوجه الثامن) انه لا بد في الانسان من حاكم واحد يكون هو سامعا بصيرا شاما ذائقا لامسا متخيلا متوهما متذكرا حافظا متفكرا عاقلا مشتهيا نافرا متألما ملتذا كارها مريدا قادرا فاعلا لانا اذا ابصرنا لون شيء وشكله حكمنا بانه حلو او مر او بارد والحاكم على الامور لا بد أن يكون مدركا لها فلا بد اذن من أمر يكون هو بعينه مدركا لكل هذه المحسوسات بكل هذه الادراكات ولانا اذا تخيلنا صور المحسوسات ثم ادركناها حكمنا بان ذلك الخيال كأنه تخيل لهذا المحسوس وذلك يقتضي وجود شيء يكون الحس والخيال حاصلين له ليمكن أن يحكم

التكلم فيه بان اشتق من لفظ الضمير الذي يدل على ارتباط المحمول بالموضوع ما يدل على ذلك المعنى لانه رأى ان هذا أقرب الى الدلالة على هذا المعنى فاستعمل بدل اسم الموجود اسم الهوية لكنه أيضا تكلف من هذا اللفظ صيغة موجودة في لسان العرب ولذلك عدل الفريق الآخر الى اسم الموجود والموجود الذي هو بمعنى الصادق هو الذي مفهومه هو غير مفهوم الماهية ولذلك قد يعلم الماهية من لا يعرف الوجود وهذا المعنى هو غير الماهية في المركب ضرورة وهو في البسيط والماهية واحد لا المعنى الذي دل به عليه المترجمون باسم الموجود فان هذا هو والماهية بعينها فاذا قلنا ان الموجود منه جوهر وعرض لزم أن يفهم من اسم الموجود المعنى الذي دل عليه المترجمون باسم الموجود فان هذا هو الماهية بعينها وهو الدلالة المقولة بتقديم وتأخير على ذوات الاشياء المختلفة واذا قلنا ان الجوهر موجود لزم أن يفهم منه ما يفهم من الصادق ولذلك اذا فهمنا من المسئلة المشهورة عند القدماء وهي القائلة هل الموجود واحد او أكثر من واحد وهي التي تكلم فيها ارسطو مع برمنيدس ومالسيس من القدماء في الاولى من السماع الطبيعي فليس ينبغي أن يفهم من ذلك الا ما يدل على الذات ولو كان الموجود يدل على عرض في موضوع لكان قول من قال ان الموجود واحد متناقضا في نفسه وهذا كله بين لمن ارتاض في كتب القوم ولما فرغ من تقرير قولهم أخذ في الرد عليهم فقال (قال أبو حامد فهذا تفهيم مذهبهم والكلام عليه من وجهين الى قوله محال) قلت قد قلت ان هذا انما يلزم في المشاركة التي توجد من قبل الجنس المقول بالتواطؤ لا من قبل الجنس المقول بالتشكيك فاذا انزل مع الله في مرتبة الاول في الالوهية باسم مقول عليهما بتواطؤ فهو جنس فينبغي أن يفترقا بفصل فيكون كل واحد منهما مركبا من جنس وفصل والفلاسفة لا يجوزون على موجود قديم أصلا اشتراكا في الجنس وان كان مقولا بتقديم وتأخير لزم أن يكون المتقدم علة للمتأخر (ثم قال أبو حامد مناقضا لهم فنقول هذا النوع الى قوله صانعين) قلت أما التركيب الذي يكون من الجنس والفصل فهو بعينه التركيب الذي يكون عن الشيء الذي بالقوة والشيء الذي يكون بالفعل لان الطبيعة التي يدل عليها الجنس ليست توجد بالفعل في وقت من الاوقات خلية من الطبيعة التي تسمى الفصل والصورة وكل ما عند القوم مركب من هاتين الطبيعتين فهو كائن فاسد وله فاعل لان الفصل من شروط الجنس من جهة ما هو بالقوة فليس يوجد عريا من الفصل فمقارنة كل واحد منهما صاحبه بجهة ما شرط في وجود الآخر والشيء بعينه لا يمكن أن يكون علة لشرط وجوده فله ضرورة علة هي التي افادته الوجود بان قرنت الشرط بالمشروط فيه وعندهم أيضا ان القابل بالحقيقة هو ما كان قوة فقط وان كان فعلا فهو العرض والمقبول ما كان فعلا وان كان قوة فالعرض وذلك أن ليس يتميز المقبول فيه من القابل الا من جهة أن أحدهما بالقوة شيء آخر وهو بالفعل الشيء المقبول وكل ما هو بالقوة شيء آخر فهو ضرورة سيقبل ذلك الشيء الآخر ويخلع الشيء الذي بالفعل ولذلك ان الذي ههنا قابل بالفعل ومقبول بالفعل فكلاهما قائم بذاته لكن القابل هو جسم لا عرض ضرورة فان القبول انما يوجد أولا للجسم أو لما هو في جسم فان الاعراض لا توصف بالقبول ولا الصور ولا السطح ولا الخط ولا النقطة وبالجملة ما لا ينقسم واما فاعل ليس بجسم فقد قام عليه البرهان واما قابل ليس بجسم ولا في جسم فمستحيل الا ما تشككوا فيه من أمر العقل الذي بالقوة فانه اذا

على الصورة الخيالية بانه اخيال لهذا المحسوس ولانا اذا عقلنا ماهية الانسان حكمنا بانه تحقق تلك الماهية في هذا الشخص الانساني و بعدم تحققها في الشخص الفرسي المعين فلابد من شئ واحد يكون مدركا للكليات والجزئيات معا ولانا اذا تخيلنا شيأ اشتهيناه أو غضبنا و يلزم من ذلك أن يكون صاحب الخيال وصاحب الشهوة شيأ واحدا بعينه اذ لو كان صاحب الخيال شيأ وصاحب الشهوة شيأ آخر لم يلزم من التخيل حصول الشهوة كما انه لا يلزم من تخيل زيد شيأ أن يصير عمرو مشتهيا له فثبت من هذا انه لابد في الانسان من شئ واحد يحصل عنده كل هذه الادراكات ونحن نعلم بالضرورة انه ليس في البدن جسم أو جسماني يحصل عنده جملة أصناف هذه الادراكات فثبت أن يكون جملة أصناف هذه الادراكات حاصلة لشئ ليس بجسم ولا جسماني (وجوابه) انا لا نسلم انه ليس في البدن جسم أو جسماني يجتمع عنده هذه الادراكات ولم لا يجوز أن يكون في البدن قوة تستخدم سائر القوى ويجتمع عندها ادراكاتها ولابد لابطال ذلك من دليل ودعوى الضرورة غير مسموعة ولو سلم انه ليس في البدن جسم أو جسماني يحصل عنده جملة هذه الادراكات لكنه لا يلزم منه أن تكون جملة أصناف هذه الادراكات حاصلة لشئ ليس بجسم ولا جسماني لجواز أن يكون جسم لطيف خارج البدن يكون هذا البدن الكثيف آلة له وتكون جملة هذه الادراكات حاصلة له ومن أين يلزم أن تكون تلك الادراكات حاصلة لما ليس بجسم ولا جسماني فلا يتم المطلوب (الوجه التاسع) لو كان محل العلم من الانسان جسما أولى أو جسمانيا لكان ذلك المحل منقسما لان كل جسم أو جسماني فهو منقسم ولو كان منقسما لجاز أن يحل في جزء منه العلم بشئ وفي جزء آخر الجهل بذلك الشئ لان الشئ في محل لا يضاد ضده في محل آخر كما يجتمع السواد والبياض في جسم لكن السواد في جزء والبياض في جزء آخر ولو جاز ذلك لجاز أن يكون الشخص الواحد بعينه عالما بشئ و جاهلا له في حالة واحدة وانه محال بالضرورة فثبت ان محل العلم

كان المركب من موصوف وصفة ليست زائدة على الذات كان كاثنا فاسدا وكان جسما ضرورة وان كان مركبا من موصوف وصفة زائدة على الذات من غير أن يكون فيه قوة في الجوهر ولا قوة على تلك الصفة مثل ما يقول القدماء في الجرم السماوي لزم ضرورة أن يكون ذا كمية وأن يكون جسما لانه اذا ارتفعت الجسمية عن تلك الذات الحاملة للصفة ارتفع عنها أن تكون قابلة محسوسة وكذلك يرتفع ادراك الحس عن تلك الصفة فتعود الصفة والموصوف كلاهما عقلا فيرجعان الى معنى واحد بسيط لان العقل والمعقول قد ظهر من أمرهما انهما معنى واحد اذ كان التكثر فيهما بالعرض أعني من جهة الموضوع و بالجملة فوضع القوم ذاتا وصفات زائدة على الذات ليس شيأ أكثر من وضعهم جسما قديما واعراضا محمولة فيه وهم لا يشعرون لانهم اذا رفعوا الكمية التي هي الجسمية ارتفع أن يكون في نفسه معنى محسوسا فلم يكن هنالك لا حامل ولا محمول فان جعلوا الحامل والمحمول مفارقين للمادة والجسم لزم أن يكون عاقلا ومعقولا وذلك هو الواحد البسيط الحق وقوله ان تغليطهم كله انما هو من باب تسميتهم اياه واجب الوجود وانه اذا استعمل بدل ذلك ما ليس له علة لم يلزم الاول ما الزموه من الصفات الواجبة لواجب الوجود ليس بصحيح لانه اذا وضع موجود ليس له علة وجب أن يكون واجب الوجود بنفسه كما انه اذا وضع موجود واجب الوجود بنفسه وجب أن لا يكون له علة واذا لم يكن له علة فاحرى أن ينقسم الى شيئين علة ومعلول و وضع المتكلمين الاول مركبا من صفة وموصوف يقتضي أن يكون له علة فاعلة فلا يكون علة أولى ولا واجب الوجود وهو مضاد لما وضعوه من كونه من الموجودات التي ترجع الصفة والموصوف فيها الى معنى واحد بسيط فلا معنى لتكرار هذا والاطالة فيه وأما ما قاله من ان الاول تعالى ان لم يستحل في حقه أن يكون مركبا من موصوف وصفة هي عين الموصوف فقد قلنا على أي جهة يستحيل وعلى أي جهة لا يستحيل وهو كونهما مفارقين للمواد وأما قولهم ان برهانهم على نفي الاثنينية ليس بمانع أن يكون ههنا الهان أحدهما هو علة السماء والآخر هو علة الارض أو احدهما هو علة المعقول والآخر علة المحسوس من الاجسام و يكون بينهما مباينة ومفارقة لا تقتضي تضادا مثل المباينة التي توجد بين الحمرة والحرارة فانهما توجد في محل واحد فقول ليس بصحيح لانه اذا فرض اختراع الموجودات وابتداعها الطبيعة واحدة وذات واحدة لا لطبائع مختلفة لزم ضرورة متى وضع شئ من تلك الطبيعة مساويا في الطبع والعقل للطبيعة الاولى أن يكونا مشتركين في وصف ومتباينين في وصف والذي يتباينان به لا يخلو ان يكون من نوع تباين الاشخاص أو من نوع تباين الانواع فان كان من نوع تباين الانواع قيل عليهما اسم الاله باشتراك الاسم وذلك خلاف ما وضع لان الانواع المشتركة في جنس واحد هي اما اضداد واما ما بين الاضداد وهذا كله مستحيل وان كان تباينهما بالشخص فكلاهما في مادة وذلك خلاف ما اتفق عليه وأما ان وضع أن تلك الطبيعة بعضها أشرف من بعض وانها مقولة عليها بتقديم وتأخير فالطبيعة الاولى أشرف من الثانية والثانية معلولة عنها ضرورة حتى يكون مثلا مبتدع السموات هو المبتدع للعلة التي ابتدعت الاسطقسات وهذا هو وضع الفلاسفة وكلا الوضعين يرجع الى وضع علة أولى أعني من يضع ان الاول يفعل بوسائط علل كثيرة أو يضع ان الاول علة بنفسه الى العوالم قاطبة من علة ومعلول فان البحث عن هذا العلل هو الذي أفضى بنا الى علة

ليس بجسم ولا جسماني بل هو أمر مجرد وهو المطلوب (وجوابه) انا لا نسلم ان كل جسماني منقسم ولو سلم فلا نسلم انه لو كان منقسما لجاز أن يحل في جزء منه العلم بشئ وفي جزء آخر الجهل به ولم لا يجوز أن يكون قيام العلم بأحد جانبيه مانعا من قيام الجهل بالجانب الآخر قولهم لان الشئ في محل لا يضاد ضده في محل آخر مسلم لكن لا يلزم من انتفائه انتفاء التضاد انتفاء المنع على أنا نقول حكم الصفة ان تعدى محلها كان قيام العلم بأحد جزئيه مانعا عن قيام الجهل بجزء آخر لتضادهما باعتبار حكمهما وان لم يتعد لم يلزم من جواز ذلك جواز كون الشخص الواحد عالما بشئ وجاهلا له في حالة واحدة بل اللازم كون أحد الجزئين عالما بشئ والجزء الآخر جاهلا له ولا استحالة فيه ثم انه منقوض بالشهوة والنفرة فانهما من الاعراض الجسمانية ولو صح ماذكر من الدليل لجاز أن يقوم بأحد نصفي القلب الشهوة وبالنصف الآخر النفرة فجاز أن يكون الشخص الواحد نافرا عن شئ ومشتهيا له في حالة واحدة وهو ضروري الاستحالة (الوجه العاشر) ما اخترعه بعض من فلاسفة الاسلام وهو ان كل جسم موجود فهو متناه المقدار وان مجموع أجسام العالم متناهية المقدار أيضا لما تقرر من برهان تناهي الابعاد ولا شك انا نتصور مفهوم غير المتناهي من حيث هو غير متناه وهذا المفهوم الذي نتصوره كذلك انما نتصوره على وجه يعم ما عدم نهايته من جهة العدد وما عدم نهايته من جهة المقدار والصورة الذهنية يجب أن تكون مطابقة لما له الصورة واللانهاية لا تحصل في الخارج الا مقارنة اما المقدار واما العدد ولا بد أن يكون ذلك العدد مقارنا للماهيات أخرى لامتناع قيام العدد بنفسه فلو كان هذا المفهوم عند تعقله حاصلا في جسم أو فيما يحصل في جسم لوجب أن يكون ذلك الجسم غير متناه اذ لا معنى للجسم الغير المتناهي الا الجسم الذي يقترن به مفهوم اللانهاية لكن يمتنع أن يكون ذلك الجسم غير متناه لما ثبت من برهان تناهي الابعاد فيمتنع أن يقارنه مفهوم عدم التناهي وكذلك الحال فيما يحل في ذلك الجسم واذا كان هذا المفهوم عند تعقله لا بد وان يكون حاصلا في شئ

أولى بالجميع مما ولو كانت هذه المبادي المختلفة بعضها مطلقا من بعض أعني ليس بعضها معلولا لبعض لما كان من العالم شئ واحد مرتبط وهذا المعنى هو الذي دل على ابطاله قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا (قال أبو حامد) فان قيل انما يستحيل هذا الى قوله لا على التعيين (قلت) حاصل ما حكاه في الاحتجاج عن الفلاسفة أنهم يقولون لا يخلو ان يكون الفصل الذي يقع به الاثنينية في واجب الوجود هو شرط وجوب الوجود أن يكون فيه لا ليس بشرط في وجوب الوجود فان كان الفصل الذي به يفترقان شرطا في وجوب الوجود في حق كل واحد منهما فلا يفترقان في وجوب الوجود فواجب الوجود واحد ضرورة كما انه لو كان السواد شرطا في وجوب اللون والبياض شرطا في اللونية لم يفترقا في اللونية وان كان الفصل الذي به يفترقان ليس له مدخل في وجوب الوجود فوجوب الوجود لكل واحد منهما بالعرض وهما اثنان لا من حيث كل واحد منهما واجب الوجود وهذا الكلام غير صحيح فان الانواع شرط في وجود الجنس وكل واحد منهما شرط في وجود الجنس لا على التخصيص والتعيين لانه لو كان كذلك لم يجتمعا في وجود اللون فهو ويعانده هذا القول بمعاندتين احداهما ان هذا انما عرض من حيث يظن ان واجب الوجود يدل على طبيعة من الطبائع وليس الامر عندنا كذلك بل انما نفهم من واجب الوجود أمرا سلبيا وهو انه لا علة له والاسلاب غير معللة فكيف يستعمل في نفي ما لا علة له مثل هذا حتى يقال لا يخلو ان يكون ما به يفترق ما لا علة له شرطا في كونه لا علة له أو لا يكون شرطا فان كان شرطا لم يكن هنالك تعدد ولا افتراق وان لم يكن شرطا لم يقع به تعدد فيما لا علة له وكان ما لا علة له واحدا ووجه فساد هذا القول فيما زعم هو أن ما لا علة له نفي محض والنفي ليس له علة فكيف يكون له شرط هو السبب في وجوده وهذه مغالطة فان الاسلاب الخاصة التي تجري مجرى الاسماء المعدولة وهي الاسلاب التي تستعمل في تمييز الموجودات بعضها من بعض لها علل وشروط وهي التي اقتضت لها ذلك السلب كما لها أسباب وشروط هي التي اقتضت لها الأوصاف الايجابية فلا فرق في هذا المعنى بين الصفات الايجابية والسلبية ووجوب واجب الوجود هو صفة لازمة له لا علة له فلا فرق بين أن يقال فيه واجب الوجود أو لا علة له فالموس هو من المتكلم بمثل هذا القول لا من خصومه وأما المعاندة الثانية فتحصيلها ان قولهم لا يخلو أن يكون ما به يتباين واجب الوجود شرطا أو ليس بشرط فان كان شرطا فلم ينفصل أحدهما عن الثاني من حيث هو واجب الوجود فواجب الوجود واحد وان لم يكن شرطا فواجب الوجود ليس له فصل به ينقسم وهو مثل قول القائل اللون ان وجد منه أكثر من واحد فلا يخلو أن يكون ما ينفصل به لون عن لون شرطا في وجود اللون أو لا يكون فان كان شرطا في وجود اللون فلم ينفصل أحدهما عن الثاني من جهة ما هو لون ويكون اللون طبيعة واحدة وان لم يكن واحد منهما شرطا في وجود اللونية فليس للون فصل ينفصل به عن لون آخر وهذا كذب (ثم قال هو عن الفلاسفة في هذا جوابا) فقال فان قيل هذا يجوز في اللون الى قوله من بيت العنكبوت (قلت) جوابه عن الفلاسفة بناء منا على القول بان الوجود هو عرض في الموجود أعني الماهية وعاندهم هو بان الوجود في كل شئ هو غير الماهية وزعم ان قولهم انما بنوه على هذا والفرق الذي أتوا به ليس يلزم عنه الانفصال عما الزموا من أمر اللونية والفصول التي فيها كيف ما وضعوا الامر فانه لا يشك أحد أن فصول الجنس هي علة الجنس سواء أنزلت

وامتنع أن يكون ذلك الشيء جسما أو حالا فيه وجب لا محالة أن يكون عند تعقلنا له حاصلا في جوهر مجرد عن المادة الجسمية وهو المطلوب (وجوابه) أنا لا نسلم أن هذا المفهوم عند تعقله لا بد وأن يكون حاصلا في شيء وإنما يلزم لو كان تعقلنا لحصول ماهية المعقول في العاقل وهو ممنوع ولو سلم فلا نسلم أن هذا المفهوم يمتنع أن يكون حاصلا في جسم أو ما يحل فيه قوله لو حصل هذا المفهوم عند تعقله في جسم أو ما يحل فيه لوجب أن يكون ذلك الجسم أو ما يحل فيه غير متناه (قلنا) ممنوع وإنما يلزم أن لو كان

للجنس وجودا غير ماهيته أو ماهيته نفس وجوده لأنه إن كانت فصولا للوجود وكان الوجود للون
غير ماهية اللون لزم أن لا تكون الفصول التي ينقسم بها اللون فصولا لماهية اللون بل فصولا لعرض
من أعراضه وذلك فرض مستحيل وكذلك الحق هو أنا إذا قسمنا اللون لفصوله فقلنا الموجود لون عما
هو لون إنما يكون بالفعل إما لأنه أبيض أو أسود أو غير ذلك من الألوان فلم نقسم عرضا للون وإنما
قسمنا جوهر اللون فالقول بأن الوجود عرض في الموجود باطل بهذا المعنى والاعتراض وجوابه عن
الاعتراض كلام ساقط وقوله إنهم بنوا نفي التثنية على نفي التركيب بالجنس والفصل ثم بنوا ذلك
على نفي الماهية وراء الوجود فمتى أبطلنا الأخير الذي هو أساس الأساس بطل عليهم الكل كلام غير
صحيح فإن بناءهم نفي التثنية بالعدد في شيئين بسيطين مقول عليهما الاسم بالتواطؤ أمر بين بنفسه فإنه
متى أنزلنا التثنية والاشتراك في شيئين بسيطين عاد البسيط مركبا وتحصيل القول في هذا أن الطبيعة
المسماة بواجب الوجود وهي التي لا علة لها وهي علة لغيرها أنه لا يخلو أن تكون واحدة بالعدد أو كثيرة
ثم إن كانت كثيرة فلا يخلو أن تكون كثيرة بالصور وواحدة بالجنس المقول بتواطؤ أو واحدة بالنسبة
أو تكون واحدة بالاسم فقط فإن كانت مختلفة متباعدة مثل زيد وعمرو وواحدة بالنوع فهي ذات هيولى
ضرورة وذلك مستحيل وإن كانت مختلفة الصورة واحدة بالجنس المقول عليها بالتواطؤ فهي مركبة
ضرورة وإن كانت واحدة بالجنس المقول بالنسبة إلى شيء واحد فلا يمنع من ذلك مانع وبعضها علل لبعض
تنتهي إلى أول فيها وهذه هي حال الصور المفارقة للمواد عند الفلاسفة وأما إن كانت إنما تشترك في
الاسم فليس مانع يمنع من أن يوجد منها أكثر من واحد فإن هذه هي حال الأسباب الأول الأربعة
أعني الفاعل الأول والصورة الأخيرة والغاية الأخيرة والمادة الأخيرة فلذلك ليس يحصل من
هذا النوع من الفحص شيء محصل ولا يفضي إلى المبدأ الأول كما ظن ابن سينا أو لأنه واحد ولا بد
(المسلك الثاني) الإلزام وهو أنا نقول إلى قوله وكلاهما محال عندهم (قلت) أما أنت إن كنت فهمت
ما قلناه قبل هذا من أن ههنا أشياء يعمها اسم واحد لا عموم الأشياء المتواطئة ولا عموم الأشياء المشتركة
بل عموم الأسماء المنسوبة إلى شيء واحد المشككة وأن خاصة هذه الأشياء أن ترتقي إلى أول في ذلك
الجنس هو العلة الأولى لجميع ما ينطلق عليه ذلك الاسم مثل اسم الحرارة المقولة على النار وعلى سائر
الأشياء الحارة ومثل اسم الموجود المقول على الجواهر وعلى سائر الأعراض ومثل اسم الحركة المقول
على الحركة في الوضع وعلى سائر الحركات لست تحتاج إلى توقيف على الخلل الداخل في هذا القول
وذلك أن اسم العقل يقال على العقول المفارقة عند القوم بتقديم وتأخير وإن فيها عقلا أولا وهو العلة
في سائرها وكذلك الأمر في الجوهر والدليل على أن ليس لها طبيعة واحدة مشتركة أن يكون بعضها
علة لبعض وما هو علة لشيء فهو متقدم على المعلول وليس يمكن أن تكون طبيعة العلة والمعلول واحدة
بالجنس إلا في العلل الشخصية وهذا النوع من المشاركة هو مناقض للمشاركة الجنسية فإن الأشياء
المشتركة في الجنس ليس فيها أول هو العلة في سائرها بل حركاتها في مرتبة واحدة ولا يوجد فيها شيء
بسيط والأشياء المشتركة في معنى مقول عليها بتقديم وتأخير يجب ضرورة أن يكون فيها أول بسيط
وهذا الأول ليس يمكن أن يتصور فيه اثنينية لأنه مهما فرض له ثان وجب أن يكون في مرتبته

حصول مفهوم اللانهاية للجسم المتعقل له حصولا موجبا للاتصاف وليس كذلك فإن حصول الشيء للشيء يقال لمعان متعددة كحصول المال لصاحبه وحصول السواد للجسم وحصول السرعة للحركة وحصول الصورة للجسم وغير ذلك وبعض هذه المعاني يوجب الاتصاف دون بعض وحصول المعقول للعاقل لا يوجب اتصاف العاقل بالمعقول ألا يرى أنا نتعقل الوجوب والامتناع الذاتيين مع امتناع اتصاف قوتنا المدركة بهما فقوله إذ لا معنى للجسم الغير المتناهي إلا الجسم الذي يقترن به مفهوم اللانهاية غير صحيح بل معناه الجسم الذي يقترن به مفهوم اللانهاية اقترانا موجبا لاتصاف ذلك الجسم به وأيضا هذا الاستدلال يقتضي أن لا يتصور مفهوم اللانهاية أصلا سواء كان المدرك جسما أو مجردا أما الجسم فلما ذكره المستدل وأما المجرد فلامتناع كونه غير متناه لأن المراد بعدم التناهي الى غير النهاية لا سلب التناهي مطلقا من

الآن يقال فرق بين حصول اللانهاية في الجسم وبين حصولها في المجرد فإن الجسم من شأنه أن يتصف بها لحصولها فيه يوجب عدم تناهيه بخلاف المجرد (الوجه الحادي عشر) أنا إذا حكمنا على السواد والبياض مثلا أنهما متضادان فالحاكم عليهما بذلك لا بد من تصوره لكل واحد منهما وجعله لهما معقولا واحدا وإلا لما أمكنه أن يحكم عليهما بحكم واحد فلو كان الحاكم عليهما بهذا

الحكم الوحدانى جسما او جسمانيا لوجب ان يحل السواد فيه حيث لايحل البياض فيه فينفرد كل من الجزأين باحدهما فلاس لاحد الجزأين الحكم الواحد على جميعها اذ لايحكم على الجميع الا من حضره الجميع فمن لايحضره الجميع لايحكم عليه وكل جسم وجسمانى فلا يحضره ذلك فلا يكون حاكما كالحاكم بمضادة السواد والبياض وكذا غيرهما ليس بجسم ولا جسمانى وهو المطلوب (وجوابه) انا لانسلم انه لوكان الحاكم جسما او جسمانيا لوجب ان يحل السواد فيه حيث لايحل البياض وانما يلزم ذلك لوكان صورة السواد وصورة البياض متضادتين متمانعتين وهو ممنوع بل التضاد انما هو بين عينيهما فقط (ولو سلم حصول التضاد بين صورتيهما) ولكن لانسلم ان كل جسم او جسمانى لايحضره الجميع ولم لايجوز ان تكون قوة جسمانية يخدمها سائر القوى الجسمانية فترتسم صور الاضداد فى القوى الخادمة وتصير تلك الصور حاضرة للقوة المخدومة وتلحظها من هنالك (الوجه الثانى عشر) القوة العاقلة التى هى النفس الناطقة تقوى على افعال غير متناهية ولاشئ من القوى الجسمانية يقوى على افعال غير متناهية فلاشئ من القوى العاقلة بقوة جسمانية فهى مجردة وهو المطلوب (اما الصغرى) فلانا نجد كل واحد منا يقوى بقوته العاقلة على ادراك مراتب الاعداد والاشكال التى كل واحد منهما غير متناهية (واما الكبرى)

من الوجود فى طبيعته فيكون هنالك طبيعة مشتركة لهما يشتركان فيها اشتراك الجنس الحقيقى فيجب أن يفترقا بفصول زائدة على الجنس فيكون كل واحد منهما مركبا من جنس وفصل وكل ما هو بهذه الصفة فهو محدث وبالجملة فالذى فى النهاية من الكمال فى الوجود يجب أن يكون واحدا لانه ان لم يكن واحدا لم يكن فى النهاية من الكمال فى الوجود لان الذى فى النهاية لايشاركه غيره وذلك انه كما انه ليس الخط الواحد من طرف واحد نهايتان كذلك الاشياء الممتدة فى الوجود المختلفة بالزيادة والنقصان ليس لها نهايتان من طرف واحد فابن سينا لم يعترف بوجود هذه الطبيعة المتوسطة بين الطبيعة التى يدل عليها الاسم المتواطئ وبين الطبائع التى لاتشترك الا فى اللفظ فقط أو فى عرض بعيد لزمه هذا الاعتراض (المسألة الثامنة) فى ابطال قولهم ان وجود الاول بسيط اى هو وجود محض ولا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود اليها بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره والكلام عليه من وجهين الى قوله لاتنفى الوحدة (قلت) لم ينقل أبو حامد مذهب ابن سينا على وجهه كما فعل فى المقاصد وذلك ان الرجل لما اعتقد أن الوجود من الشئ يدل على صفة زائدة على ذاته لم يجز عنده أن تكون ذاته هى الفاعلة لوجوده فى الممكنات لانه لوكان ذلك كذلك لكان الشئ علة وجوده ولم يكن له فاعل ولزم عنده من هذا ان كل ما وجوده زائد على ذاته فله علة فاعلة فلما كان الاول عنده ليس له فاعل وجب أن يكون وجوده عين ذاته ولذلك ما عانده به أبو حامد بأن شبه الوجود بلازم من لوازم الذات ليس بصحيح لان ذات الشئ هى علة لازمه وليس يمكن أن يكون الشئ علة وجوده لان وجود الشئ متقدم على ماهيته وليس وضعه ماهيته هى آنيته هو دفع لماهيته كما قال بل انما هو ايجاب الماهية والآنية واذا وضعنا الوجود لاحقا من لواحق الموجود وكان الذى يعطى وجود الاشياء الممكنة هو الفاعل فيجب أن يكون ما لا فاعل له اما أن يكون لا وجود له وذلك مستحيل واما أن يكون وجوده هو ماهيته لكن هذا كله مبناه على غلط وهو أن الوجود للشئ لازم من لوازمه وذلك أن الوجود الذى يتقدم فى معرفتنا العلم بماهية الشئ هو الذى يدل على الصادق ولذلك كان معنى قولنا هل الشئ يوجد فى ماله سبب يقتضى وجوده قوته قوة قولنا هل الشئ له سبب أم ليس له سبب هكذا يقول ارسطاطاليس فى أول المقالة الثانية من كتاب البرهان وأما اذا لم يكن له سبب فمعناه هل الشئ يوجد له لازم من لوازمه يقتضى وجوده وأما اذا فهم من الموجود ما فهم من الشئ والذات فهو جار مجرى الجنس المقول بتقديم وتأخير وأيا ما كان فلا يفترق فى ذلك ما له علة وما ليس له علة ولا يدل على معنى زائد من معنى الموجود وهو المراد بالصادق وان دل على معنى زائد على الذات فعلى انه معنى ذهنى ليس له خارج النفس وجود الا بالقوة كالحال فى الكلى فهذه هى الجهة التى منها نظر القدماء فى المبدأ الاول فاثبتوه موجودا بسيطا وأما الحكماء من أهل الاسلام المتأخرين فانهم لما زعموا انهم نظروا فى طبيعة الموجود بما هو موجود آل بهم الامر الى موجود بسيط بهذه الصفة والطريقة التى يمكن عندى ان تسلك حتى تقرب من الطريقة البرهانية هو أن الموجودات الممكنة الوجود فى جوهرها اخرج جوهرها من القوة الى الفعل انما يكون ضرورة من مخرج هو بالفعل أعنى فاعلا يصيرها ويخرجها من القوة الى الفعل فان كان المخرج هو أيضا من طبيعة الممكن وجب أن يكون له مخرج وان كان ذلك من طبيعة الممكن أيضا أعنى الممكن فى جوهره وجب أن يكون هنا مخرج

فلما مضى من ان القوة الجسمانية لاتقوى أن تفعل فى زمان غير متناه سواء كان ذلك الفعل الصادر عنها واحدا أو متعددا ولا أن تفعل عددا غير متناه سواء كان زمانه متناهيا أو غير متناه (وجوابه) انا لانسلم أن القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية بل هى لاتقوى على فعل أصلا فضلا عن أن تقوى على افعال غير متناهية فان التعقل عبارة عن قبول النفس الصور العقلية عن واهب الصور وهذا انفعال لافعل (فان قيل) فالقوة العاقلة تقوى على انفعالات غير

متناهية ولا شئ من القوى الجسمانية بقوية عليها فالقوة العاقلة ليست بقوة جسمانية (قلنا) حينئذ نمنع الكبرى فان الجسمانيات جاز أن تقوى على انفعالات غير متناهية كالنفوس المنطبعة فى اجرام الافلاك فانها تنفعل عن العقول دائما عندهم ولئن سلمنا أنها تقوى على الفعل لكنا نقول ان أردتم بقولكم ان القوة العاقلة تقوى على أفعال غير متناهية انها تقوى على أن تفعل فى الوقت الواحد أفعالا غير متناهية فهو باطل لانا نجد من أنفسنا وجدانا ضروريا انه يصعب علينا توجه الذهن نحو معلومات كثيرة دفعة واحدة (وان أردتم) انها لا تنتهى الى حد الا وتكون قادرة بعد ذلك على الفعل فسلم ولكن لا نسلم حينئذ الكبرى فان القوة الجسمانية أيضا تقوى على افعال غير متناهية بهذا المعنى فان القوة الخيالية لا تنتهى فى تخيل الاشكال الى حد الا وهى تقوى على تخيل أشكال أخر بعد ذلك (فان قيل) كل واحدة من القوى الجسمانية متى كانت باقية كانت قوية على الافعال لكنها يجب انتهاؤها الى العدم والقوة العاقلة ليست كذلك لانها قوية على الافعال أبدا لامتناع العدم عليها (قلنا) لا نسلم أن القوة العاقلة ليست كذلك وما ذكر من امتناع العدم عليها ممنوع وسيأتى الكلام على دليله ان شاء الله تعالى ولئن سلمنا أن القوة العاقلة تقوى على أفعال غير متناهية أبدا ولكن لا نسلم ان لا شئ من القوة الجسمانية يقوى على أفعال غير متناهية أبدا وما ذكر والبيان ذلك فسيجئ الكلام عليه ان شاء الله تعالى ثم ان هذا الدليل منقوض بالنفوس الفلكية المنطبعة فى أجرامها فانها قوى جسمانية مع كونها قوية على أفعال غير متناهية عندهم لا يقال نحن لا ندعى أن شيأ من القوى الجسمانية لا يقوى على أفعال غير متناهية أصلا بل نقول ان شيأ منها لا يقوى على أفعال غير متناهية من غير أن يفيض عليها تأثير من العقل والقوة العاقلة تقوى على ذلك من غير افاضة التأثير عليها من العقل فلا ينتقض الدليل بالنفوس الفلكية لان قوتها على

واجب فى جوهره غير ممكن ليحفظه ههنا وتبقى دائما طبيعة الاسباب الممكنة المارة الى غير نهاية فانها اذا وجدت غير متناهية على ما يظهر من طبيعتها وكل واحد منها ممكن وجب ضرورة أن يكون الموجب لها أعنى الذى يقتضى لها الدوام شيأ واجبا فى جوهره اذ قد ظهر من أمرها وجوب المرور فيها الى غير نهاية أعنى الاشياء الممكنة فى جوهرها فانه لو وجد وقت ليس فيه متحرك أصلا لما كان سبيلا الى حدوث الحركة وانما وجب أن يتصل الوجود الحادث بالوجود الازلى من غير أن يلحق الاول تغير بوساطة الحركة التى هى من جهة قديمة ومن جهة حادثة والمتحرك بهذه الحركة هو الذى يعبر عنه ابن سينا بواجب الوجود بغيره وهذا الواجب من غيره لم يكن بد من أن يكون جسما متحركا على الدوام فان بهذه الحركة امكن ان يوجد المحدث فى جوهره والفاسد عن الازلى وذلك بالقرب من الشئ تارة والبعد تارة كما ترى ذلك يعرض للموجودات الكائنة الفاسدة مع الاجرام السماوية ولما كان هذا المتحرك واجبا فى الجوهر ممكنا فى الحركة المكانية وجب ضرورة أن ينتهى الامر الى واجب الوجود باطلاق أى ليس فيه امكان أصلا لا فى الجوهر ولا فى المكان ولا فى غير ذلك من الحركات وان يكون ما هذه صفته بسيطا ضرورة لانه ان كان مركبا كان ممكنا لا واجبا واحتاج الى واجب الوجود فهذا النحو من البيان كاف عندى فى هذا الطريق وهو حق فاما ما يزيده ابن سينا فى هذه الطريقة و يقول ان الممكن الوجود يجب أن ينتهى اما الى واجب الوجود من غيره أو واجب الوجود من ذاته فان انتهى الى واجب الوجود من غيره وجب فى الواجب الوجود من غيره أن يكون لازما عن واجب الوجود لذاته وذلك انه زعم أن الواجب الوجود من غيره هو ممكن الوجود من ذاته والممكن يحتاج الى واجب وانما كانت هذه الزيادة عندى فضلا وخطأ لان الواجب كيف ما فرض ليس فيه امكان أصلا ولا يوجد شئ ذو طبيعة واحدة و يقال فى تلك الطبيعة انها ممكنة من جهة واجبة من جهة لانه قد بين القوم ان الواجب ليس فيه امكان أصلا لان الممكن نقيض الواجب وانما الذى يمكن أن يوجد شئ واجب من جهة طبيعة ما ممكن من جهة طبيعة أخرى مثل ما يظن الامر عليه فى الجرم السماوى أو فيما فوق الجرم السماوى أعنى انه واجب فى الجوهر ممكن فى الحركة فى الاين وانما الذى قاده الى هذا التقسيم انه اعتقد فى السماء انها فى جوهرها واجبة من غيرها ممكنة من ذاتها وقد قلنا فى غير ما موضع ان هذا لا يصح بالبرهان الذى استعمله ابن سينا فى واجب الوجود متى لم ينفصل هذا التفصيل وعين هذا التعيين كان من طبيعة الاقاويل العامة الجدلية ومتى حصل كان من طبيعة الاقاويل البرهانية وينبغى ان تعلم أن الحدوث الذى صرح الشرع به فى هذا العالم هو من نوع الحدوث المشاهد ههنا وهو الذى يكون فى صور الموجودات التى يسميها الاشعرية صفات نفسانية وتسميها الفلاسفة صورا وهذا الحدوث انما يكون من شئ آخر وفى زمان ويدل على ذلك قوله تعالى أولم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا وقوله تعالى ثم استوى الى السماء وهى دخان الآية وأما كيف حال طبيعة الموجود الممكن مع الموجود الضرورى فسكت عنه الشرع لبعده عن أفهام الناس ولان معرفته ليست ضرورية فى سعادة الجمهور وأما الذى تزعم الاشعرية من ان طبيعة الممكن مخترعة وحادثة من غير شئ فهو الذى يخالفهم فيه الفلاسفة من كان منهم يقول بحدوث العالم أولم يقل فما قالوا ان تأملته بالحقيقة ليس هو من شريعة المسلمين ولا يقوم عليه برهان والذى يظهر من الشريعة هو النهى

النفس بكانت الغير المتناهية لما يفيض عليها من تأثير العقل لانا نقول لانسلم أن القوة العاقلة تقوى على الافعال غير متناهية من غير أن يفيض عليها تأثير من المفارقات ولم لا يجوز أن يقال قوتها على الافعال الغير المتناهية بسبب دوام الفيض عليها من المفارقات

(فصل) في ابطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية (واحتجوا) عليه بوجهين أحدهما أن النفس الناطقة غير منطبعة في الجسم لما ثبت فيما سبق بل هي ذات آلة به لا كتاب كالاتها فاذا خرج الجسم بالموت 99 عن صلاحية أن يكون آلة لها فلا يضر خروجه عن ذلك جوهرها بل لاتزال باقية ببقاء العلة المفيدة لوجودها وهي المبادي المفارقة الممتنعة العدم (وجوابه) انا لانسلم أن النفس الناطقة غير منطبعة في الجسم وما ذكروا من الادلة عليه فقد عرفت ضعفها وعدم تمامها وان سلم أنها غير منطبعة في الجسم فلا نسلم قوله انه اذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية أن يكون آلة لها فلا يضر خروجه عن ذلك جوهرها فان البدن لما كان له مدخل في حدوث النفس ولذلك لم توجد قبل البدن جاز أن يكون له مدخل في بقائها أيضا وقد تقرر هذه الحجة بوجه أبسط فيقال لو عدمت النفس بعد وجودها لكان عدمها اما لذاتها واما لغيرها أولا لسبب أصلا والكل باطل فعدم النفس بعد وجودها باطل أما انه ليس عدمها لسبب أصلا فلان الحادث سواء كان وجوديا أو عدميا لا بدله من سبب بالضرورة وأما انه ليس لذاتها فلانه لو اقتضت عدمها لذاتها لما وجدت لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف عنه وأما انه ليس لغيرها فلان ذلك الغير لا يخلو اما أن يكون وجوديا أو عدميا لا جائز أن يكون وجوديا لان ذلك الوجودي ان قارن وجوده وجود النفس لم يكن علة تامة لعدمها وان لم يقارن وجوده وجودها فلعدمه مدخل في بقائها وكل ما هذا شأنه فاما أن يكون ضدا لها مانعا لها عن احتمالها على محلها أو مكانها أولا يكون (والاول) باطل سواء كان المانع المزاحم ضدا أو لم يكن لان هذا لا يكون الا فيما له محل كالاعراض

من المفاحص التي سكت عنها الشرع ولذلك جاء في الحديث لا يزال الناس يتفكرون حتى يقولوا هذا خلق الله فمن خلق الله فقال اذا وجد أحدكم ذلك فذلك محض الايمان وفي بعض طرق الحديث اذا وجد ذلك أحدكم فليقرأ قل هو الله أحد فاعلم ان بلوغ الجمهور الى مثل هذا الطلب هو من باب الوسوسة ولذلك قال فذلك محض الايمان (قال) المسلك الثاني هو ان نقول وجود بلا ماهية الى قوله ما لا يزيد عليه (قلت) هذا الفصل كله مغلطة سفسطائية فان القوم لم يضعوا الاول وجودا بلا ماهية ولا ماهية بلا وجود وانما اعتقدوا أن الوجود في المركب صفة زائدة على ذاته وان هذه الصفة انما استفادها من الفاعل واعتقدوا فيما هو بسيط لا فاعل له ان هذه الصفة فيه ليست زائدة على الماهية وانه ليس له ماهية مغايرة للوجود لا انه لا ماهية له أصلا كما بنى هو كلامه عليه في معاندتهم ولما وضع أنهم يرفعون الماهية وهو كذب أخذ يشنع عليهم فقال ان هذا لو كان معقولا لجاز ان يكون في المعقولات موجود لا حقيقة له يشارك الاول في كونه لا حقيقة له فان القوم لم يضعوا موجودا لا ماهية له باطلاق وانما وضعوا لا ماهية له بصفة ماهيات سائر الموجودات وهذا الوضع هو من مواضع السفسطة لان اسم الماهية مشترك فهذا الوضع وكل مركب على هذا كلام سفسطائي وذلك ان المعدوم لا يتصف بنفي شيء عنه أو بايجابه فهذا الرجل في أمثال هذه المواضع في هذا الكتاب لا يخلو من الشرارة أو الجهل وهو أقرب الى الشرارة منه الى الجهل أو نقول ان هنالك ضرورة داعية الى ذلك وأما قوله ان معنى واجب الوجود صفة ايجابية انه ليس له علة فغير صحيح بل قولنا فيه واجب الوجود هو فيه صفة ايجابية لازمة عن طبيعة ليس لها علة أصلا لا فاعلة من خارج ولا هي جزء منه وأما قوله ان الوجوب ان زاد على الوجود فقد جاءت الكثرة وان لم يزد فكيف يكون هو الماهية والوجود ليس بماهية فكذا ما لا يزيد عليه فان الوجوب ليس صفة زائدة عندهم على الذات وهي بمنزلة قولنا فيه انه ضروري وأزلي وكذلك الوجود اذا فهمنا منه صفة ذهنية لم يكن أمرا زائدا على الذات وأما ان فهمنا منه عرضا كما يقول ابن سينا في الموجود المركب فقد يعسر أن يقال كيف كان البسيط هو نفس الماهية الا أن يقال كيف يعود العلم في البسيط هو نفس العالم وأما ان فهم من الموجود ما يفهم من الصادق فلا معنى لهذه الشكوك وكذلك ان فهم من الموجود ما يفهم من الذات وعلى هذا يصح القول ان الموجود في البسيط هو نفس الماهية (المسئلة التاسعة) في تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان الاول ليس بجسم الى قوله أن يكون صانعا (قلت) أما من لا دليل له على أن الاول ليس بجسم الا من طريق انه قد صح عنده ان كل جسم محدث فما أوهى دليله وأبعده من طبيعة المدلول لما تقدم من أن بياناتهم التي بنوا عليها أن كل جسم محدث بيانات مختلفة وما أحرى من جوز مركبا قديما كما حكيته ههنا عن الاشعرية أن يجوز وجود جسم قديم لانه يكون من الاعراض على هذا ما هو قديم وهو التركيب مثلا ولا يصح برهانهم على ان كل جسم محدث لانهم بنوا ذلك على حدوث الاعراض والقدماء من الفلاسفة ليس يجوزون وجود جسم قديم من ذاته بل من غيره ولذلك لا بد عندهم من موجود قديم بذاته هو الذي صار به الجسم القديم قديما لكن ان نقلنا ما قالوه في هذا الموضع صارت جدلية فلنستبن فيه مواضعها وأما قوله في الاعتراض على هذا فانا قد أبطلنا الى قوله كان معلولا فانه يريد انه قد تكلم فيما سلف وقال انه لا دليل لهم على أن واجب

أومكان كالاجسام وقد تبين أن النفس جوهر ليس بجسم ولا جسماني والثاني باطل أيضا فان مالا مانع بنفسه اما أن يستدعي وجود مانع أولا يستدعي فان لم يستدع فليس بعدم فانا نعلم قطعا أن العلة المعطية لوجود الشئ اذا كانت باقية ولا مانع من حصول معلولها بمزاحمة على محل أو مكان فلابد أن يكون ذلك الشئ موجودا معها فان استدعى وجود مانع فذلك محال لان وجود المانع للنفس على المحل أو المكان ممتنع لامتناعهما للنفس فاذا امتنع وجود المانع امتنع وجود ما يقتضي وجوده ولا جائز أن يكون ذلك الغير المعدم للنفس عدميا اذ لو كان عدميا لكان عدم شئ لوجوده مدخل في وجودها لان ما ليس لوجوده مدخل في وجود الشئ لا يوجب عدمه عدم شئ وذلك الشئ لا يجوز أن يكون علتها المقتضية لوجودها لان العلة المقتضية لوجودها هي المبادي المفارقة وهي لا تنعدم لاستلزامه انعدام الواجب ولا العلل الثلاث الباقية لان النفس بسيطة وأثر الموجب ولم يبق الا الشرط وذلك الشرط لا يخلو من أن يكون جوهرا أو عرضا فان كان عرضا فاما أن يكون محله غير النفس أو النفس والكل باطل أما كونه جوهرا فلانا نعلم قطعا أن الجوهر المباين للشئ الذي ليس بعلة له لا يلزم من عدمه عدمه وأما كونه عرضا غير قائم بالنفس فهو أولى من الجوهر في أن لا يكون عدمه معدما لها (وأما كونه عرضا في النفس كالامور الادراكية كالافعال أن والانفعالات المتعلقة بالبدن فلان عدم هذا العرض اما أن لا يشترط في اعدامه للنفس انقطاع العلاقة بينها وبين البدن أو يشترط فيه ذلك فان لم يشترط فيه ذلك فاولى الاعراض بان تعدم النفس بعدمها هي الاعراض التي تكون كمالا للنفس فيلزم أن لا تبقى النفس العديمة الكمال مع البدن كما لا تبقى بعد موته اذ لا يتصور استقرار وجود شئ دون شرطه ولو كانت كمالات

الوجود بذاته لا يكون جسما الا أن معنى واجب الوجود بذاته لا علة له فاعلية فمن أين منعوا وجود جسم لا علة له فاعلية لا سيما اذا وضع جسما بسيطا غير منقسم لا بالكمية ولا بالكيفية وبالجملة مركب قديم لا مركب له وهي معاندة صحيحة لا ينفصل عنها الا بأقاويل جدلية وجميع ما في هذا الكتاب لابي حامد على الفلاسفة وللفلاسفة عليه أو على ابن سينا كلها أقاويل جدلية من قبل اشتراك الاسم الذي فيها ولذلك لا معنى للتطويل في ذلك وقوله مجيبا عن الاشعرية القديم من ذاته لا يفتقر الى علة من قبلها كان قديما فاذا وضعنا نحن قديما من قبل ذاته ووضعنا الذات علة للصفات فلم تصر الذات قديمة من أجل غيرها (قلت) قد يلزمه أن يكون القديم مركبا من علة ومعلول وان تكون الصفات قديمة من قبل علة وهي الذات فان كان المعلول ليس شرطا في وجوده فالقديم هو العلة فلنقل ان الذات القائمة بذاتها هي الاله وان الصفات معلولة فيلزمهم أن يضعوا أشياء قديمة بذاتها وأشياء قديمة بغيرها ومجموع هذه هو الاله وهذا بعينه هو الذي أنكروه على من قال ان الاله قديم بذاته والعالم قديم بغيره أي بالاله وهم يقولون ان القديم واحد وهذا كله في غاية التناقض وأما قوله ان انتزالنا موجودا لا موجد له هو مثل انتزالنا مركبا لا مركب له وان انتزالنا موجودا واحدا بهذه الصفة أو كثيرين مما لا يستحيل في تقدير العقل هو كلام مختل فان التركيب لا يقتضي مركبا أيضا يفضي الامر الى مركب من ذاته كما ان العلة ان كانت معلولة فانه يفضي الامر الى علة غير معلولة ولا أيضا اذا أدى البرهان الى موجود لا موجد له أمكن أن يبرهن من هذا أنه واحد وأما قوله انه متى انتفت الماهية انتفى التركيب وان ذلك موجب لاثبات التركيب في الاول فغير صحيح فان القوم لا ينفون الماهية عن الاول وانما ينفون أن يكون هنالك ماهية على نحو الماهية التي في المعلولات وهذا كلام جدلي مماري وقد تقدم من قولنا الاقاويل المقنعة التي تقال في هذا الكتاب على أصول الفلاسفة في بيان ان الاول ليس بجسم وهي ان الممكن يؤدي الى موجود ضروري وانه لا يصدر الممكن عن الضروري الا بواسطة موجوده من جهة ضروري ومن جهة ممكن وهو الجرم السماوي وحركته الدورية ومن أقنع ما يقال على أصولهم ان كل جسم فقوته متناهية وان هذا الجسم انما استفاد القوة الغير متناهية الحركة من موجود ليس بجسم (قال أبو حامد) مجيبا عن الاعتراض الذي أوجب أن لا يكون الفاعل عند الفلاسفة الا الافلاك الذي هو مركب من نفس وبدن فان قيل لان الجسم الى قوله والجسم (قلت) أما القول بان الاجسام لا تخلق الاجسام فانه اذا فهم من التخليق التكوين كان الامر الصادق بالضد وذلك انه لا يتكون جسم فيما يشاهد الا عن جسم ولا جسم متنفس الا عن جسم متنفس فانه لا يتكون الجسم المطلق ولو تكون الجسم المطلق لكان التكون من عدم لا بعد عدم ولا تتكون الاجسام المشار اليها الا من أجسام مشار اليها أو عن أجسام مشار اليها وذلك بان ينتقل الجسم من اسم الى اسم ومن حد الى حد فيتغير جسم الماء مثلا الى جسم النار بان ينتقل من جسم الماء الى الصفة التي بانتقالها انتقل عنه اسم الماء وحده الى اسم النار وحدها وذلك يكون ضرورة من جسم فاعل اما مشارك للمتكون بالنوع واما بالجنس المقول بالتواطؤ أو بتقديم وتأخير وهل ينتقل شخص الجسمية المخصوصة بالماء الى شخص الجسمية المخصوصة بالنار فيه نظر وأما قوله ولا يكون الجسم واسطة للنفس في خلق الاجسام ولا في ابداع النفوس فهو قول بعيد من آراء الفلاسفة على رأي من يرى

النفس شرط فى وجودها الكانت الاعراض المنافية لكمالها مدبرة بان تعدمها وتبطلها كالجهل المركب والانفعالات عن البدن فيلزم أن لا تبقى نفس شريرة مع وجود هذه الاعراض المنافية للاعراض المكملة لها الا فى حال تعلقها بالبدن ولا فى حال عدم تعلقها به والواقع خلاف ذلك وان اشترط فى كون العرض القائم بها معدما لها انقطاع العلاقة بينها وبين البدن فعلاقة النفس بالبدن ليست علاقة حلول العرض فى الموضوع أو الصورة فى المادة أو الجسم فى المكان بل هذه العلاقة اضافة تابعة لوجود النفس وتغير الاضافة لا يوجب تغيرا فى الشئ الذى هى له فلا يكون انقطاعها مبطلا للنفس واذا لم يكن لانقطاع هذه العلاقة مدخل فى عدم النفس على تقدير جوازه لم يكن اعدام تلك الاعراض لها بسبب انقطاع العلاقة بل لذاتها فاذا كان يختلف تأثيرها فى ذلك الابطال بوجود العلاقة وعدمها فيعود هذا القسم الى قسم عدم اشتراط قطع العلاقة وقد تبين بطلانه (وجوابه) أن يقال انه يجوز أن يكون المعدم وجوديا ويكون اعدامها لممانعتها ومزاحمتها اما على محلها أو مكانها (قولهم) وقد تبين ان النفس جوهر ليس بجسم ولا جسمانى (قلنا) قد عرفت انه لم يتبين بأدلتهم ما ذكروه لعدم تمام شئ من تلك الادلة ولو سلم لكن لا نسلم أن المعدم الغير المانع على المحل أو المكان لو لم يستدع وجوده مانع على المحل أو المكان لا يكون معدما (قولهم ان العلة المعطية لوجود الشئ اذا كانت باقية ولا مانع من حصوله معه لولها بمزاحمته على محل أو مكان فلا بد ان يكون موجودا) ممنوع وانما يكون كذلك لو كان المانع منحصرا فى المانع على المحل أو المكان وهو ممنوع ولا نسلم انه لو كان عدم المكان عدم شئ لوجوده مدخل فى وجودها لجواز أن يكون أمرا عدميا ما فى نفسه لا عدما لشئ آخر (والتفصيل فيه) ان العدمى والوجودى قد يقال ان يعنى الموجود والمعدوم وقد يقال الوجودى لما يكون ثبوته للموصوف بوجوده له كالبياض والسواد والعدمى بخلافه كالامكان والحدوث وقد يقال العدمى لما اعتبر فى مفهومه العدم والوجودى

ان المعطى الصور والاجسام التى ليست متنفسة والنفوس هو جوهر مفارق اما عقل واما نفس مفارقة وانه ليس يمكن ان يعطى ذلك جسم متنفس ولا غير متنفس فانه اذا وضع هذا وضع ان السماء جسم متنفس لم يمكن فيها أن تعطى صورة من هذه الصور الكائنة الفاسدة لا نفسا ولا غيرها فان النفس التى فى الجسم انما تفعل بوساطة الجسم وما فعل بوساطة الجسم فليس يوجد عنه لا صورة ولا نفس اذ كان ليس من شأن الجسم ان يفعل صورة جوهرية لا نفسا ولا غيرها وهو شبيه بقول أفلاطون فى الصور المجردة عن المادة التى يقول بها وهذا هو مذهب ابن سينا وغيره من فلاسفة الاسلام وحجتهم أن الجسم انما يفعل فى جسم حرارة أو برودة أو رطوبة أو يبوسة وهذه هى افعال الاجسام السماوية عندهم فقط وأما الذى يفعل الصور الجوهرية وبخاصة المتنفسة فهو موجود مفارق وهو الذى يسمونه واهب الصور وقوم من الفلاسفة يرون عكس هذا ويقولون ان الذى يفعل الصور فى الاجسام هى اجسام ذوات صور مثلها اما بالنوع واما بالجنس أما بالنوع فالاجسام الحية هى تفعل أجساما حية على ما يشاهد من الحيوانات التى يلد بعضها بعضا وأما بالجنس فلا يتولد عن ذكر وانثى فالاجرام السماوية عندهم هى التى تعطيها الحياة لانها حية وهؤلاء حجتهم المشاهدة وليس هذا موضع ذكرها ولذلك اعترض أبو حامد عليهم فقال ولم لا يجوز أن يكون فى النفوس نفوس تختص بخاصية تتهيأ بها ان توجد الاجسام وغير الاجسام بدو لم لا يجوز أن يكون فى النفوس التى هى فى الاجسام نفوس تختص بتوليد سائر الصور المتنفسة وغير المتنفسة وما أغرب تسليم أبى حامد أن المشاهد معدومة فى تكون جسم عن جسم وليس المشاهد غير هذا وأنت ينبغى أن تفهم انه متى جردت أقاويل الفلاسفة من الصنائع البرهانية عادت أقاويل جدلية ولا بد أن تكون مشهورة أو منكرة غريبة ان لم تكن مشهورة والعلة فى ذلك ان الاقاويل البرهانية انما تتميز من الاقاويل الغير البرهانية اذا اعتبرت بجنس الصناعة الذى فيه النظر فما كان منها داخلا فى حد الجنس أو الجنس داخلا فى حده كان قولا برهانيا وما لم يظهر فيه ذلك كان قولا غير برهانى وذلك لا يمكن الا بعد تحديد طبيعة ذلك الجنس المنظور فيه وتحديد الجهة التى من قبلها توجد المحمولات الذاتية لذلك الجنس من الجهة التى لا توجد لها وتحفظ فى تقرير تلك الجهة فى قول من الاقاويل الموضوعة فى تلك الصناعة بأن تحضر أبدا نصب العين فمتى وقع فى النفس ان القول جوهرى لذلك الجنس أو لازم من لوازم جوهره صح القول وأما متى لم تخطر هذه المناسبة بذهن الناظر أو خطرت خطورا ضعيفا فان القول ظن لا يقين ولذلك كان الفرق بين البرهان والظن الغالب فى حق العقل أدق من الشعر عند البصر وأخفى من النهاية التى بين الظل والضوء وبخاصة فى الامور المادية عند قوم عمى لاختلاط ما بالذات فيها مع ما بالعرض ولذلك ما ترى ان ما فعل أبو حامد من نقل مذاهب الفلاسفة فى هذا الكتاب وفى سائر كتبه وابرازها لمن لم ينظر فى كتب القوم على الشروط التى وضعوها انه مغير لطبيعة ما كان من الحق فى أقاويلهم أو صارف أكثر الناس عن جميع أقاويلهم فالذى صنع من هذا الشر عليه أغلب من الخير فى حق الحق ولذلك علم الله ما كنت أنقل فى هذه الاشياء قولا من أقاويلهم ولا استجيز ذلك لولا هذا الشر اللاحق للحكمة وأعنى بالحكمة النظر فى الاشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل الجسم الاقصى أو الشمس الى قوله ليس

الا فهو قد يقال العدمي بمعنى العدم فيكون الوجودي في مقابلته بمعنى الوجود (فان اريد) بالوجودي والعدمي المعنى الاول فاذكرناه من المنع متجه وكذا ان اريد بهما المعنى الثاني مع انه لا انحصار للاشياء فيهما بهذا المعنى فلا يلزم من عدم كون المعدم وجوديا او عدميا بهذا المعنى انتفاء المعدم راسا وكذا يتجه المنع المذكور وان اريد المعنى الثالث اذ لا يلزم من اعتبار العدم في مفهوم الشيء ان يكون ذلك الشيء عدما الامر (وان اريد) المعنى الرابع فلا انحصار فيهما بهذا المعنى فيجوز ان يكون المعدم امرا آخر غير الوجود والعدم مع ان ماذكر في بيان كون المعدم غير وجودي لا يناسب هذا المعنى (وان اريد) بالوجودي الوجود وبالعدمي العدم كما يتبادر من سياق الكلام فلا انحصار ايضا (ولا نسلم) ان الجوهر المباين للشيء الذي ليس بعلة له لا يلزم من عدمه عدمه وهذه المقدمة انما تثبت اذا ثبت ان الجوهر المباين للشيء الذي ليس بعلة له لا يكون شرطا فاثباتها بها دور ويمكن المناقشة فيه ولا نسلم ان العرض الغير القائم بالنفس أولى من البدن وهو المباين في أن لا يكون عدمه معدما لها ثم قوله فان لم يشترط فيه ذلك فاولى الاعراض بان تعدم النفس بعدمها هي الاعراض التي تكون كالالات للنفس كلام خطابي بل شعري لا يقوم لاثباته شبهة فضلا عن حجة وايضا لم لا يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس من المبدا بحيث يلزم من انتفائه انتفاء النفس قطعا كما جاز كون البدن بعض حالاته معدما لوجود النفس من المبدا وما الدليل على ان العلاقة بينهما اضافة تابعة لوجود النفس فقط وهو التدبير والتصرف فيه هذا كله اذا جرينا معهم على اصلهم من نفي القادر المختار (واما على اصلنا) فالمعدم المختار بعدم بمجرد ارادته (والقول) بان العدم نفي محض لا يصلح اثرا للاختيار قد عرفت ضعفه فيما مر (وثانيهما) انها لو كانت قابلة للفناء لكانت قبل الفناء باقية بالفعل وفاسدة بالقوة لان كل موجود يبقى زمانا و يكون من شانه ان يفسد كان بالضرورة قبل فساده باقيا

بجسم أصلا (قلت) ما أغرب كلام هذا الرجل في هذا الموضع فانه وجه على الفلاسفة اعتراضا بانهم لا يقدرون على اثبات صانع سوى الجرم السماوي اذ كانوا يحتاجون في ذلك الى الجواب باصل لا يعتقدونه وانما يعتقده المتكلمون وهو قولهم ان كون السماء بمقدار محدود دون سائر المقادير التي كان يمكن أن يكون عليها السماء هو اماله مخصصة والمخصص قد يكون قديما فان هذا الرجل قد غالط في هذا المعنى أو غلط فان التخصيص الذي لزمته الفلاسفة غير التخصيص الذي ارادته الاشعرية وذلك ان التخصيص الذي تريده الاشعرية انما هو تمييز الشيء اما من مثله واما من ضده من غير ان يقتضي ذلك حكمة في نفس ذلك الشيء فاضطرت الى تخصيص أحد المتقابلين والفلاسفة في هذا الموضع انما أرادوا بالمخصص الذي اقتضته الحكمة في المصنوع وهو السبب الغائي فانه ليس عند الفلاسفة كمية في موجود من الموجودات ولا كيفية الا وهي الغاية في الحكمة التي لا تخلو من أحد الامرين اما أن يكون ذلك امرا ضروريا في طباع فعل ذلك الموجود واما أن يكون فيه من جهة الافضل فانه لو كان عندهم في المخلوقات كمية أو كيفية لا تقتضي حكمة لكانوا قد نسبوا الصانع الخالق في الاول لذلك الى ما لا يجوز نسبته الى الصناع المخلوقين الا على جهة الذم لهم وذلك انه لا عيب أشد من أن يقال ومن نظر الى مصنوع ما في كمية أو كيفية لم اختار صانع هذا المصنوع هذه الكمية وهذه الكيفية دون سائر الكميات ودون سائر الكيفيات الجائزة فيه فيقال لانه أراد ذلك لا لحكمة ومبرة في المصنوع وكلها متساوية في غاية هذا المصنوع الذي صنعه الصانع من أجله أعني من أجل فعله الذي هو الغاية وذلك ان كل مصنوع فانما يفعل من أجل شيء ما وذلك الشيء لا يوجد صادرا عن ذلك المصنوع الا وذلك المصنوع مقدر بكمية محدودة وان كان لها عرض في بعض المصنوعات واجبة محدودة ولو كان أي موضوع اتفق يقتضي أي فعل اتفق لما كانت ههنا حكمة أصلا في مصنوع من المصنوعات ولما كانت ههنا صناعة أصلا ولكانت كميات المصنوعات وكيفياتها راجعة الى هوى الصانع وكان كل انسان صانعا أو نقول ان الحكمة انما هي في صنع المخلوق لا في صنع الخالق نعوذ بالله من هذا الاعتقاد في الصانع الاول بل نعتقد أن كل ما في العالم فهو لحكمة وان قصرت عن كثير منها عقولنا وان الحكمة الصناعية انما فهمها العقل من الحكمة الطبيعية فان كان العالم مصنوعا واحدا في غاية الحكمة فههنا ضرورة حكيم واحد هو الذي افتقرت الى وجوده السموات والارضون ومن فيها فانه ما من أحد يقدر أن يجعل المصنوع من الحكمة العجيبة علة نفسه فالقوم من حيث ارادوا أن ينزهوا الخالق الاول أبطلوا الحكمة في حقه وسلبوه أفضل صفاته (المسئلة العاشرة) في بيان تعجيزهم عن اقامة الدليل على أن للعالم صانعا وعلة وأن القول بالدهر لازم لهم (قال أبو حامد) فنقول ان من ذهب الى ان كل جسم فهو حادث الى قوله وهي قديمة (قلت) الفلاسفة تقول ان من قال ان كل جسم محدث وفهم من الحدوث الاختراع من لا موجود أي من العدم فقد وضع معنى من الحدوث لم يشاهده قط وهذا يحتاج ضرورة الى برهان فاما ما حمل عليهم من الاعتراضات في هذا القول حتى الزمهم القول بالدهر فقد قلنا الجواب عن ذلك فيما سلف فلا معنى للاعادة وجملة الامر ان الجسم عندهم سواء كان محدثا أو قديما ليس مستقلا في الوجود بنفسه وهي عندهم في الجسم القديم واجبة على نحو ما هي عليه في الجسم المحدث الا

ان

ان الدليل لا يساعد كيفية وجودها في القديم كما يساعد في الجسم المحدث ولذلك لما أراد ارسطوان يبين كون الارض مستديرة بطل انهم الزلها محدثة اليتصور العقل منها العلة ثم ينقلها الى الازلية وذلك في المقالة الثانية من السماء والعالم ولما أتى بالشناعات التى تلزم الفلاسفة أخذ يجيب عنهم وهو معاند لا جواب لهم فقال كل ما لا علة له الى قوله هؤلاء (قلت) كل هذا قد وقع الجواب عنه والتعريف بمرتبته من الاقاويل التصديقية فلا معنى لاعادة الكلام في ذلك وأما الدهرية فالحس هو الذى اعتمدت عليه وذلك أنه لما انقطعت الحركات عندها بالجرم السماوى وانقطع به التسلسل ظنت انه قد انقطع بالعقول ما انقطع بالحس وليس كذلك وأما الفلاسفة فانهم اعتبروا الاسباب حتى انتهت الى الجرم السماوى ثم اعتبروا الاسباب المعقولة فافضى بهم الامر الى موجود ليس بمحسوس هو علة ومبدأ للموجود المحسوس وهو معنى قوله تعالى وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض الآية وأما الاشعرية فانهم جحدوا الاسباب المحسوسة أى لم يقولوا بكون بعضها أسبابا لبعض وجعلوا علة الموجود المحسوس موجودا غير محسوس بنوع من الكون غير مشاهد ولا محسوس وأنكروا الاسباب والمسببات وهو نظر خارج عن الانسان بما هو انسان (قال أبو حامد) معاندا للفلاسفة في قولهم فان قيل ان الدليل على ان الجسم الى قوله لا أصل له (قلت) قد تقدم من قولنا انه اذا فهم من واجب الوجود ما ليس له علة وفهم من ممكن الوجود ما له علة لم تكن قسمة الموجود بهذين الفصلين فان للخصم أن يقول ليس كما ذكر بل كل موجود لا علة له لكن اذا فهم من واجب الوجود الموجود الضرورى ومن الممكن الممكن الحقيقى أفضى الامر ولا بد الى موجود لا علة له وهو أن يقال ان كل موجود فاما أن يكون ممكنا أو ضروريا فان كان ممكنا فله علة فان كانت تلك العلة من طبيعة الممكن تسلسل الامر فيقطع التسلسل بعلة ضرورية ثم يسأل في تلك العلة الضرورية اذا جوزنا أيضا أن من الضرورى ما له علة وما ليس له علة فان وضعت العلة من طبيعة الضرورى الذى له علة لزم التسلسل وانتهى الامر الى علة ضرورية ليس لها علة وانما أراد ابن سينا أن يطابق بهذه القسمة رأى الفلاسفة في الموجودات وذلك ان الجرم السماوى عند الجميع من الفلاسفة هو ضرورى بغيره واما هل الضرورى بغيره فيه امكان بالاضافة الى ذاته ففيه نظر ولذلك كانت هذه الطريقة مختلة اذا سلك فيها هذا المسلك فاما مسلكه فهو مختل ضرورة لانه لم ينقسم الموجود أولا الى الممكن الحقيقى والضرورى وهى القسمة المعروفة بالطبع للموجودات (ثم قال أبو حامد) مجيبا الفلاسفة في قولهم على ان الجسم ليس بواجب الوجود بذاته لكونه له أجزاء هى علته فان قيل لا ينكر ان الجسم الى قوله أصلا (قلت) هذا القول لازم لزوما لا شك فيه لمن سلك طريقة واجب الوجود في اثبات موجود ليس بجسم وذلك ان هذه الطريقة لم تسلكها القدماء وانما أول من سلكها فيما أعلمنا ابن سينا وقد قال انها أشرف من طريقة القدماء وذلك ان القدماء انما صاروا الى اثبات موجود ليس بجسم هو مبدأ الكل من أمور متأخرة وهى الحركة والزمان وهذه الطريقة تفضى اليه فيما زعم أعنى الى اثبات موجود بالصفة التى أثبتها القدماء من النظر في طبيعة الموجود بما هو موجود ولو اقتضت لكان ما قال صحيحا لكنها ليست تقتضى وذلك ان واجب الوجود بذاته اذا وضع موجودا فغاية ما ينتفى عنه أن يكون مركبا من مادة وصورة وبالجملة أن يكون له حد فاذا وضع موجودا مركبا من أجزاء قديمة من شأنها أن يتصل بعضها ببعض كالحال في العالم

بالفعل وفاسدا بالقوة أى له استعداد الفساد ولا بد لذلك الاستعداد من محل يقوم به ولا يجوز أن يكون ذلك المحل هو النفس لانها لا تبقى عند الفساد وما هو محل لاستعداد الفساد هو قابل الفساد والقابل يجب وجوده عند حصول المقبول ليكون متصفا به والا لم يكن قابلا له فيلزم أن يكون للنفس أمر مغاير لها يكون محلا لاستعداد فسادها هو اما محل لها أيضا كالمادة للصورة أو جزء منها محل للجزء الآخر كالمادة للجسم وعلى التقديرين يلزم كونها مادية اما مركبة من المادة والصورة واما حالة في المادة فلا تكون النفس مجردة هذا خلف (فان قلت) النفس حادثة فلا بد لها من استعداد قبل حدوثها ومن محل يقوم به ذلك الاستعداد ولم لا يجوز أن يكون ما هو محل لاستعداد وجودها محلا لاستعداد عدمها (قلت) كون الشئ محلا لاستعداد وجود ما هو مباين القوام له أو لاستعداد عدمه غير معقول بل الشئ انما يكون محلا لاستعداد وجود ما هو متعلق القوام به أى مستعدا لوجوده له ومحلا لاستعداد فساده أى مستعدا لعدمه عنه كالجسم فانه محل لاستعداد وجود السواد وهو تهيؤه لوجوده فيه بحيث يكون متصفا به حال وجوده فيه وكذا محل لاستعداد عدمه وهو تهيؤه لعدمه عنه بحيث يكون متصفا بعدمه عنه اذا فسد باقيا بعينه فالنفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف لا تعلق الاتصال كما لاتها بواسطته فيكون البدن محلا لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا أولا وبالذات الى تعلقها أعنى وجودها من حيث انها متعلقة به وثانيا وبالعرض الى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب أولا وبالذات الى وجودها في نفسها ليمتنع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها له مباينة له والشئ لا يكون مستعدا لما هو مباين له وكما جاز أن يكون البدن له محلا

لاستعداد تعلقها به كذلك يجوز أن يكون محلا لاستعداد انقطاع تعلقها به اذا خرج من المزاج الصالح لان يكون محلا لتدبيرها وتصرفها لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها الا بالذات ولا بالعرض فظهر الفرق بين استعداد حدوثه واستعداد عدمه وان الاول يجوز قيامه بالبدن دون الثاني (والجواب) انا لا نسلم ان القابل للفساد يجب وجوده عند حصول الفساد فانه ليس معنى قبول الشئ للعدم والفساد ان ذلك الشئ يبقى متحققا ويحل فيه الفساد على قياس قبول الجسم للاعراض الحالة فيه بل معناه أن ذلك الشئ ينعدم في الخارج بطريان الفساد واذا حصل ذلك الشئ في العقل وتصور العقل معه العدم الخارجي كان العدم الخارجي قائما به في العقل على معنى انه يتصف به في حد نفسه في العقل لا في الخارج اذ ليس في الخارج شئ وقبول عدم قائم بذلك الشئ فيجوز أن يكون استعداد فسادها قائما به فلا يلزم كون النفس مادية (ولو سلم) أن القابل للفساد يجب وجوده عند حصول الفساد) ولكن لا نسلم انه يلزم منه كون النفس مادية وانما يلزم ذلك لو كان محل استعداد فسادها جسما أو مادة جسمية وهو ممنوع ولم لا يجوز أن يكون مجردا قائما بنفسه أو محلا للنفس أو جزأ منها محلا لجزئها الآخر (لا يقال) اذا كان ذلك المحل الباقي مجردا قائما بنفسه كانت عاقلة لما ثبت ان كل مجرد قائم بنفسه عاقل وكانت هي النفس لا محلا للنفس ولا جزأ منها محلا لجزئها الآخر اذ لا معنى للنفس الا الجوهر العاقل المتعلق بالبدن هذا خلف ومع ذلك فالمطلوب حاصل وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد فناء البدن (لانا نقول) لا نسلم ان كل جوهر مجرد قائم بنفسه عاقل (ولو سلم) فلا نسلم لزوم كونها هي النفس فان النفس هي التي يشار اليها بانا وتكون مدبرة فيه لا مجرد الجوهر العاقل المتعلق بالبدن أي تعلق كان ويجوز أن يكون المشار اليه بانا والمدبر في البدن مركبا من جوهرين أحدهما حال في الآخر ويكون كل منهما عاقلا مع انه لا يكون فنقول

واجزائه صدق على العالم واجزائه انه واجب الوجود وهذا كما اذا سلمنا ان ههنا موجودا هو واجب الوجود وقد قلنا نحن ان الطريقة التي سلكها في اثبات موجود بهذه الصفة ليست برهانية ولا يفضي بالطبع الى الامر الاعلى النحو الذي قلناه وأكثر ما يلزم هذا القول أعني ضعف هذه الطريقة هذه من يضع ان ههنا جسما بسيطا غير مركب من مادة وصورة وهو مذهب المشائين لان من يضع مركبا فانه يضعه من اجزاء بالفعل فلا بد أن يكون واحدا بالذات وكل واحد في شئ مركب فهو من قبل واحد بنفسه أعني بسيطا ومن قبل هذا الواحد صار العالم واحدا ولذلك يقول الاسكندر انه لا بد أن يكون ههنا قوة روحانية سارية في أجزاء العالم كما يوجد في أجزاء الحيوان الواحد قوة تربط أجزاءه بعضها ببعض والفرق ههنا ان الرباط الذي في العالم قديم من قبل ان الرابط قديم والرباط الذي بين اجزاء الحيوان ههنا كائن فاسد بالشخص غير كائن ولا فاسد بالنوع من قبل الرباط القديم من قبل انه لم يمكن فيه أن يكون غير كائن ولا فاسد بالشخص كالحال في العالم فتدارك الخالق تعالى هذا النقص الذي لحقه بهذا النوع من التمام الذي لا يمكن فيه غيره كما يقوله ارسطاطاليس في كتاب الحيوان وقد رأينا في هذا الوقت كثيرا من أصحاب ابن سينا لموضع هذا الشك قد تأولوا على ابن سينا هذا الرأي وقالوا انه ليس يرى ان ههنا مفارقا وقالوا ان ذلك يظهر من قوله في واجب الوجود في مواضع وانه المعنى الذي أودعه في فلسفته المشرقية قالوا وانما سماها فلسفة مشرقية لانها مذهب أهل المشرق فانهم يرون ان الآلهة عندهم هي الاجرام السماوية على ما كان يذهب اليه وهم مع هذا يضعفون طريق ارسطو في اثبات المبدأ الاول من طريق الحركة وأما نحن فقد تكلمنا في هذه الطريقة غير ما مرة وبينا الجهة التي منها يقع اليقين وحللنا جميع الشكوك الواردة عليها وتكلمنا أيضا على طريقة الاسكندر في ذلك أعني الذي اختاره في كتابه الملقب بالمبادي وذلك انه يظن انه عدل عن طريقة ارسطو الى طريقة أخرى لكنها مأخوذة من المبادي التي بينها ارسطو وكلتا الطريقتين صحيحة لكن الطريقة الاشهر في ذلك هي طريقة ارسطاطاليس ولكن اذا حققت طريقة واجب الوجود عندي على ما أضعه كانت حقا وان كان فيها اجمال يحتاج الى تفصيل وهو ان يتقدمها العلم بأصناف الممكنات الوجود في الجوهر والعلم بأصناف الواجبة الوجود في الجوهر وهذه الطريقة هي ان تقول ان الممكن الوجود في الجوهر الجسماني يجب أن يتقدمه واجب الوجود في الجوهر الجسماني وواجب الوجود في الجوهر الجسماني يجب أن يتقدمه واجب الوجود باطلاق وهو الذي لا قوة فيه أصلا لا في الجوهر ولا في غير ذلك من أنواع الحركات وما هو كذلك فليس بجسم ومثال ذلك أن الجرم السماوي قد ظهر من أمره انه واجب الوجود في الجوهر الجسماني والا لزم أن يكون هنالك جسم أقدم منه وظهر من أمره انه ممكن الوجود في الحركة التي في المكان فوجب أن يكون المحرك له واجب الوجود في الجوهر والا يكون فيه قوة أصلا لا على حركة ولا على غيرها ولا يوصف بحركة ولا سكون ولا بغير ذلك من أنواع التغييرات وما هو بهذه الصفة فليس بجسم أصلا ولا قوة في جسم وأجزاء العالم الازلية انما هي واجبة الوجود في الجوهر اما بالكلية كالحال في اسطقسات الاربع واما بالشخص كالحال في الاجرام السماوية (المسئلة الحادية عشر) في تعجيز من يرى منهم ان الاول يعلم غيره ويعلم الاجناس والانواع بنوع كلي (قال أبو حامد)

شئ منهما النفس فلا يلزم مطلوبهم لان مطلوبهم بقاء النفس بعد البدن لا بقاء جوهر مجرد عاقل بعد البدن مطلقا (والامام) حجة الاسلام الغزالي قرر الوجه الثاني بأن كل ما ينعدم بعد الوجود فامكان انعدامه سابق على انعدامه كما ان ما يحدث بعد العدم فامكان وجوده سابق على وجوده وكما أن امكان الوجود وصف اضافي لا يقوم الا بشئ يكون امكانا بالاضافة اليه كذلك امكان العدم وصف اضافي لا يقوم الا بشئ يكون امكانا بالاضافة اليه وكما ان الشئ الذي يكون محلا لامكان وجود ما يحدث قابل للوجود الطارئ على معنى انه يكون وجود ذلك الحادث فيه كذلك الشئ الذي يكون محلا لامكان عدم ما ينعدم قابل للعدم الطارئ على معنى ان عدم الامر المنعدم يكون عنه والقابل يجب اجتماعه مع المقبول والامر الذي ينعدم لا يبقى مع العدم فتعين أن يكون فيه أمر يقبل العدم الطارئ ويكون هو حامل امكان ذلك العدم قبل طريان العدم فيلزم تركب النفس من حامل امكان العدم والمنعدم عنه مع ان النفس بسيطة لا تركب فيها وان فرض فيها تركب فنحن ننقل الكلام الى المادة التي هي الاصل الاول اذ لا بد أن تنتهي الى أصل لا يكون فيه تركب والا لزم تركبها من امور غير متناهية فنحيل العدم على ذلك الاصل وهو المسمى بالنفس (ثم قال) ويمكن تفهيم هذا بصيغة أخرى وهو أن قوة الوجود للشئ تكون قبل وجود الشئ ولا يجامعه فان قوة الابصار للسواد مثلا موجودة في العين قبل ابصار السواد بالفعل فاذا حصل ابصار السواد بالفعل لم تكن قوة ابصار ذلك السواد موجودة عند وجود ذلك الابصار فلو انعدم الشئ البسيط لكان امكان العدم حاصلا لذلك الشئ قبل العدم وهو المراد بالقوة وامكان الوجود أيضا حاصل قبل العدم فان ما أمكن عدمه ليس بواجب الوجود فهو ممكن الوجود فيجتمع في الشئ الواحد قوة وجود نفسه مع حصول وجوده بالفعل وذلك يؤدي الى أن يكون الشئ بالقوة والفعل معا وهما متناقضان (ثم قال رحمه الله تعالى) ردا على ما ذكر من الدليل

فنقول أما المسلمون الى قوله لاحداث العالم (قلت) هذا القول انما قدمه توطئة لما قاس بينه وبين قول الفلاسفة في العالم القديم لكون هذا القول اقنع في بادئ الرأي من قول الفلاسفة وذلك أن المتكلمين اذا حقق قولهم وكشف أمرهم مع من ينبغي أن يكشف ظهر أنهم انما جعلوا الاله انسانا أزليا وذلك انهم شبهوا العالم بالمصنوعات التي تكون عن ارادة الانسان وعلمه وقدرته فلما قيل لهم انه يلزم أن يكون جسما قالوا انه أزلي وان كل جسم محدث فألزمهم أن يضعوا انسانا فاعلا غير مادة فعالا لجميع الموجودات فصار هذا القول قولا مثاليا شعريا والاقوال المثالية مقنعة جدا الا انها اذا تعقبت ظهر اختلالها وذلك انه لا شئ أبعد من طباع الموجود الكائن الفاسد من طباع الموجود الأزلي واذا كان ذلك كذلك لم يصح ان يوجد نوع واحد يختلف بالازلية وعدم الازلية كما يختلف الجنس الواحد في الفصول المقسمة له وذلك ان تباعد الازلي من المحدث أبعد من تباعد الانواع بعضها مع بعض فكيف يصح أن ينتقل الحكم من الشاهد الى الغائب وهما في غاية المضادة واذا فهم معنى الصفات الموجودة في الشاهد وفي الغائب ظهر انهما باشتراك الاسم اشتراكا لا يصح معه النقلة من الشاهد الى الغائب وذلك ان الحياة الزائدة على العقل في الانسان ليس تنطلق على شئ الا على القوة المحركة في المكان عن الارادة وعن الادراك الحاصل عن الحواس والحواس ممتنعة على البارى تعالى وأبعد من ذلك الحركة في المكان وأما المتكلمون فانهم يضعون حواس للبارى تعالى من غير حاسة وينفون عنه الحركة باطلاق فاذن اما أن لا يثبتوا للبارى تعالى معنى الحياة الموجودة للحيوان التي هي شرط في وجود العلم للانسان واما أن يجعلوها هي نفس الادراك كما تقول الفلاسفة ان الادراك والعلم في الاول هما نفس الحياة وأيضا فان معنى الارادة في الحيوان هي الشهوة الباعثة على الحركة وهي في الحيوان عارضة لتمام ما ينقص به في ذاتهما والبارى تعالى محال أن يكون عنده شهوة لمكان شئ ينقصه في ذاته حتى يكون سببا للحركة والفعل اما في نفسه واما في غيره فكيف يتخيلوا ارادة أزلية هي سبب لفعل محدث من غير أن تزيد الشهوة في وقت الفعل أو كيف يتخيلوا ارادة وشهوة حالها قبل الفعل وفي وقت الفعل وبعد الفعل حال واحدة دون أن يلحقها تغير وأيضا الشهوة من حيث هي سبب للحركة والحركة لا توجد الا في جسم فالشهوة لا توجد الا في جسم متنفس فاذن ليس معنى الارادة في الاول عند الفلاسفة الا ان فعله فعل صادر عن علم فالعلم من جهة ما هو علم بالضدين ممكن أن يصدر عنه كل واحد منهما أو يصدر الافضل من الضدين دون الآخر عن العالم بهما يسمى العالم فاضلا ولذلك يقولون في البارى تعالى ان الاخص به ثلاث صفات وهو كونه عالما فاضلا قادرا ويقولون ان مشيئته جارية في الموجودات بحسب علمه وان قدرته لا تنقص عن مشيئته كما تنقص في البشر فهذا كله قول الفلاسفة في هذا الباب واذا أوردوا هذا كما أوردناه بهذه الحجج كان قولا مقنعا لا برهانيا فعليك أن تنظر في هذه الاشياء ان كنت من أهل السعادة التامة في مواضعها من كتب البرهان ان كنت ممن تعلمت الصنائع التي قبلها البرهان فان الصنائع البرهانية أشبه شئ بالصنائع العملية وذلك انه كما لا يمكن من كان من غير أهل الصناعة ان يفعل فعل الصناعة كذلك ليس يمكن من لم يتعلم صنائع البرهان ان يفعل فعل صناعة البرهان وهو البرهان بعينه بل هذه الصناعة أحرى بذلك من سائر الصنائع وانما خالف القول في هذا العمل لان

ومنشأ التلبيس وصفهم الامكان وصفا مستدعيا لمحل يقوم به وقد تكلمنا فيه هذا ما ذكره وليه نظر (أما أولا) فلان ما أورده من التقرير الثاني لا يطابق كلام القوم في هذا المقام مع أنه في غاية الركاكة والاختلال لان الامكان وكذا القوة يقال على ما يقابل الفعل وعلى ما يقابل الوجوب والامتناع والقوة مشهورة في المعنى الاول والامكان في الثاني فان أريد بالقوة والامكان ما هو مقابل الفعل فلا نسلم أن الشيء البسيط لو انعدم لكان امكان الوجوب حاصلا قبل العدم (قوله فان ما امكن عدمه فليس بواجب الوجود) لا يفيد المطلوب لان اللازم منه هو امكان الوجود بمعنى مقابل الوجوب والامتناع وهو ليس بمطلوب والمطلوب امكان الوجود بمعنى مقابل الفعل وهو ليس بلازم وان أريد ما هو مقابل الوجوب والامتناع فلا فساد في اجتماعهما مع الوجود بالفعل بل يجب الاجتماع لان الامكان بهذا المعنى لازم للماهية الممكنة لا ينفك عنها بحال (واما ثانيا) فلان الظاهر من تقريره الاول ان ما ذكره استدلال بامكان عدم شيء عن آخر وامكان عدم شيء عن آخر وان لم يقتض وجود ذلك الآخر بل يكفيه امكانه لكن عدم الشيء عن آخر يقتضي كون ذلك الآخر محلا لما انعدم عنه قبل الانعدام ثم كونه محلا لعدمه وقت الانعدام اذ عدم الموجود عما ليس محلا له غير معقول ولا يتصور كون الشيء العدم محلا لوجود خارجي فتعين كون ذلك المحل موجودا خارجيا ولا يضره كون الامكان اعتبارا عقليا بل الصحيح في الرد عليه أن يقال سلمنا ان امكان عدم شيء عن آخر يستدعي محلا لا محالة ذلك موجودا العدم كالجسم بالنسبة الى امكان عدم السواد عنه لكن هذا الامكان انما يكون لما يتعلق وجوده بمحل (واما ما لا يتعلق وجوده بمحل) فليس له الا امكان عدمه في نفسه ومحله ليس الا ذلك الشيء المنعدم واتصافه بعدمه في نفسه وكونه قابلا له لا يقتضي وجوده مع عدمه اذ ليس معنى اتصاف الشيء بعدمه في نفسه أن يبقى ذلك الشيء متحققا ويحصل فيه العدم على قياس اتصاف الجسم

العمل هو فعل واحد فلا يصدر ضرورة الا عن صاحب الصناعة وأصناف الاقاويل كثيرة فيها برهانية وغير برهانية والغير البرهانية لما كانت تتأتى بغير صناعة ظن بالاقاويل البرهانية انها تتأتى بغير صناعة وذلك غلط كبير ولذلك ما كان من مواد الصنائع البرهانية ليس يمكن فيها قول غير القول الصناعي لم يمكن فيها قول الا لصاحب الصناعة كالحال في صنائع الهندسة ولذلك كل ما وضعنا في هذا الكتاب فليس هو قولا صناعيا برهانيا وانما هو أقاويل غير صناعية بعضها أشد اقناعا من بعض فعلى هذا ينبغي أن يفهم ما كتبناه ههنا ولذلك كان هذا الكتاب أحق باسم التهافت من الفرقتين جميعا وهذا كله عندي تعد على الشريعة وفحص عما لم تأمر به شريعة لكون قوى البشر مقصرة عن هذا وذلك انه ليس كل ما سكت عنه الشرع من العلوم يجب أن يفحص عنه ويصرح للجمهور بما أدى اليه النظر أنه من عقائد الشرع فانه يتولد عن ذلك مثل هذا التخليط العظيم فينبغي أن يمسك من هذه المعاني كل ما سكت عنه الشرع ويعرف الجمهور ان عقول الناس مقصرة عن الخوض في هذه الاشياء ولا يتعدى التعليم الشرعي المصرح به في الشرع اذ هو التعليم المشترك للجميع الكافي في بلوغ ذلك وذلك انه كما ان الطبيب انما يفحص من أمر الصحة على القدر الذي يوافق الاصحاء في حفظ صحتهم والمرضى في ازالة مرضهم كذلك الامر في صاحب الشرع فانه انما يعرف الجمهور من الامور بمقدار ما تحصل لهم به سعادتهم وكذلك الحال في الامور العملية ولكن الفحص في الامور العملية عما سكت عنه الشرع أتم وخاصة في المواضع التي يظهر انها من جنس الاعمال التي فيها حكم شرعي ولذلك اختلف الفقهاء في هذا الجنس فمنهم من نفى القياس وهم الظاهرية ومنهم من أثبته وهم أهل القياس وهذا بعينه هو لاحق في الامور العملية وأهل الظاهرية في الامور العملية أسعد من الظاهرية في الامور العلمية والسائل من المتخاصمين في أمثال هذه الاشياء ليس يخلو أن يكون من أهل البرهان أو لا يكون فان كان من أهل البرهان تكلم عنه على طريقة البرهان وعرف أن هذا النحو من التكلم هو خاص بأهل البرهان وعرف بالمواضع التي نبه الشرع أهل هذا الجنس من العلم على ما أدى اليه البرهان وان لم يكن من أهل البرهان فلا يخلو أن يكون مؤمنا بالشرع أو كافرا فان كان مؤمنا عرف ان التكلم في مثل هذه الاشياء حرام بالشرع وان كان كافرا لم يبعد على أهل البرهان معاندته بالحجج القاطعة له هكذا ينبغي أن يكون حاصل صاحب البرهان في كل شريعة وبخاصة شريعتنا هذه الالهية التي ما من مسكوت عنه فيها من الامور العلمية الا وقد نبه الشرع على ما يؤدي اليه البرهان فيها وسكت عنها في التعليم العام واذ قد تقرر هذا فلنرجع الى ما كنا بسبيله مما دعت اليه الضرورة والا فالله العالم والشاهد والمطلع انا ما كنا نستجيز أن نتكلم في هذه الاشياء هذا النحو من التكلم ولما وصف أبو حامد الطرق التي منها اثبت المتكلمون صفة العلم وغيرها على انه في غاية البيان لكونها في غاية الشهرة وفي غاية السهولة في التصديق بها أخذ يقايس بينهما وبين طرق الفلاسفة في هذه الصفات وذلك فعل خطيب فقال مخاطبا الفلاسفة فاما أنتم ثم قال وحاصل ما ذكره ابن سينا ثم لما حكى قولهم قال رادا عليهم فنقول قولكم الى قوله فما الدليل عليه (قلت) أول ما في هذا الكلام من اختلال حكاية المذهب والحجة عليه انما أورد فيه من المقدمات التي أوردها على انها كالاوائل هي عندهم نتائج عن مقدمات كثيرة وذلك انه لما تبين عندهم ان كل موجود محسوس مؤلف من مادة وصورة وان الصورة هي المعنى الذي به صار الموجود

بالاعراض الحالة فيه بل معناه ان ذلك الشئ ينعدم بطريان الفساد على ما قررناه فيما سبق (فان قلت) كل حادث فهو متعلق الوجود بالمحل لانه لابد من استعداد سابق على وجوده ولابد لذلك الاستعداد من محل ولا يجوز ان يكون محله ذلك الحادث لان الاستعداد امر وجودي لا يجوز قيامه بالمعدوم ولا امرا مباينا لاستحالة قيام استعداد الشئ بما يباينه فتعين ان يكون محله شيأ يتعلق به وجود الحادث وهو المحل فيتم الدليل ويندفع الجواب (قلت) لا نسلم ان كل حادث لابد له من استعداد سابق على وجوده فانه مبني على ان المبدأ موجب لا مختار وقد عرفت انه غير ثابت (ولو سلم) ان كل حادث لابد له من استعداد سابق على وجوده فلا نسلم كونه وجوديا وانه يمتنع قيامه بذلك الحادث وان سلم ذلك فلا نسلم قيام استعداده بمحله فان النفس عندهم حادثة وليس استعداد وجودها قائما بمحلها اذ ليس لها محل عندهم بل انما يقوم استعدادها بالبدن الذي تتعلق به النفس تعلق التدبير والتصرف

﴿فصل في ابطال قولهم بنفي البعث وحشر الاجساد﴾

واعلم ان الاقوال الممكنة في امر المعاد لا تزيد على خمسة وقد ذهب الى كل واحد منها جماعة (احدها) ثبوت المعاد الجسماني فقط وان المعاد ليس الا هذا البدن وهو قول نفاة النفس الناطقة المجردة وهم اكثر اهل الاسلام (وثانيها) ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين الذين ذهبوا الى ان الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة المجردة وانما البدن آلة لها تستعمله وتتصرف فيه لاستكمال جوهرها (وثالثها) ثبوت المعادين الروحاني والجسماني جميعا وهو قول من اثبت النفس الناطقة المجردة من الاسلاميين كالامام حجة الاسلام الغزالي والحليمي والراغب وابي زيد الدبوسي وكثير من المتصوفة (ورابعها) عدم ثبوت شئ منهما وهو قول قدماء الطبيعيين الذين لا يعتد بهم ولا بعدهم لا في المقول ولا في الفلسفة (وخامسها) التوقف وهو المنقول عن جالينوس فانه نقل عنه انه قال في مرضه الذي توفي فيه اني ما علمت ان النفس

موجودا وهي المدلول عليها اما بالاسم والحد وعنها يصدر الفعل الخاص بموجودها بوجودها والذي دل على وجود الصور في الموجود وذلك انهم لما الفوا الجواهر فيها قوى فاعلة خاصة بوجوده ووجود وقوى منفعلة اما خاصة واما مشتركة وكان الشئ ليس يمكن ان يكون منفعلا بالشئ الذي هو به فاعل وذلك ان الفعل نقيض الانفعال والاضداد لا تقبل بعضها بعضا وانما تقبلها الحامل لها على جهة التعاقب مثال ذلك ان الحرارة لا تقبل البرودة وانما الذي يقبل البرودة الجسم الحار بان تنسلخ عنه الحرارة ويقبل البرودة وبالعكس فلما الفوا حال الفعل والانفعال بهذه الحال وقفوا على ان جميع الموجودات التي بهذه الصفة مركبة من جوهرين جوهر هو فعل وجوهر هو قوة ووجدوا ان الجوهر الذي بالفعل هو كمال الجوهر الذي بالقوة وهو له كالنهاية في الكون اذ كان غير متميز عنه بالفعل ثم لما تصفحوا صور الموجودات تبين لهم انه يجب ان يرتقي الامر في هذه الجواهر الى جوهر بالفعل عري من المادة فلزم ان يكون هذا الجوهر فاعلا غير منفعل اصلا ولا يلحقه كلال ولا تعب ولا فساد اذ كان هذا انما لحق الجوهر الذي بالفعل من قبل انه كمال الجوهر الذي بالقوة لا من قبل انه فعل محض وذلك انه لما كان الجوهر الذي بالقوة انما يخرج الى الفعل من قبل جوهر هو بالفعل لزم ان ينتهي الامر في الموجودات الفاعلة المنفعلة الى جوهر هو فعل محض وان ينقطع الفعل بهذا الجوهر وبيان وجود هذا الجوهر من جهة ما هو محرك وفاعل بالمقدمات الذاتية الخاصة به هو موجود في المقالة الثامنة من الكتاب الذي يعرفونه بالسماع الطبيعي فلما اثبتوا هذا الجوهر بطرق خاصة وعامة على ما هو معلوم في كتبهم نظروا في طبيعة الصور المحركة الهيولانية فوجدوا بعضها اقرب الى الفعل وابعد عما بالقوة لكونها متبرئة عن الانفعال اكثر من غيرها الذي هو علامة المادة الخاصة بها او القوى النفس من هذه الصور واشدها تبرؤا عن المادة بخاصة العقل حتى شكوا فيه هل هو من الصور المادية او ليس من الصور المادية ولما التفتوا من الصور المدركة من صور النفس ووجدوها متبرئة عن الهيولي علموا ان علة الادراك هو التبري من الهيولي ولما وجدوا العقل غير منفعل علموا ان العلة في كون الصورة جمادا او مدركة ليس شيأ اكثر من انها اذا كانت كمال ما بالقوة كانت جمادا او غير مدركة واذا كانت كمالا محضا لا تشوبها القوة كانت عقلا وهذا كله قد ثبت بترتيب برهاني واقيسة طبيعية ليس يمكن ان تتبين في هذا الموضع التبين البرهاني الا لو اجتمع ما شأنه ان يكتب في كتب كثيرة مختلفة في موضع واحد وذلك شئ يعرفه من ارتاض في صناعة المنطق او في ارتياض وانه غير ممكن في هذا النحو من الطرق وقفوا على ان ما ليس منفعلا اصلا فهو فعل وليس بجسم لان كل منفعل جسم عندهم في مادة فوجه الاعتراض على الفلاسفة في هذه الاشياء انما يجب ان يكون في الاوائل التي استعملوها في بيان هذه الاشياء لا في هذه الاشياء انفسها التي اعترض عليهم هذا الرجل فيها ولما وقفوا على ان ههنا موجودا هو عقل محض ولما رأوا ايضا النظام ههنا في الطبيعة وفي افعالها يجري على النظام العقلي الشبيه بالنظام الصناعي علموا ان ههنا عقلا هو الذي افاد هذه القوى الطبيعية ان يجري فعلها على نحو فعل العقل فقطعوا من هذين الامرين على ان ذلك الموجود الذي هو عقل محض هو الذي افاد الموجودات الترتيب والنظام الموجود في افعالها وعلموا من هذا كله ان عقله ذاته هو عقله الموجودات كلها وان مثل

هذا الموجود ليس ما يعقل من ذاته هو غير ما يعقل من غيره كالحال في العقل الانساني وانه لا يصح فيه التقسيم المتقدم وهو أن يقال كل عقل فاما أن يعقل ذاته أو غيره أو يعقلهما جميعا ثم يقال انه ان عقل غيره فمعلوم انه يعقل ذاته فليس يجب ان يعقل غيره وقد تكلمنا في هذا فيما تقدم وكل ما تكلم فيه من القياس الشرطي الذي صاغه على تأوله فليس بصحيح وذلك ان القياس لا يصح الا حتى يتبين المستثنى منه واللزوم وقياس جلي اما زائدا واما اكثر من واحد والقياس الصحيح الشرطي في هذه المسئلة هو هكذا ان كان ما ليس يعقل وهو في مادة فما ليس في مادة فهو يعقل وذلك انا تبين صحة هذا الاتصال وصحة المستثنى وهي المقدمات التي قلنا انها عندهم نتائج ونسبها هذا الرجل اليهم على انها عندهم اوائل أو قريبة من الاوائل واذا تأول ما قلناه كان قياسا صحيح الشكل صحيح المقدمات اما صحة شكله فان الذي استثنى منه هو مقابل التالي فأنتج مقابل المقدم لا كما زعم هو انهم استثنوا مقابل المقدم وانتجوا مقابل التالي لكن لما كانت ليست أوائل ولا هي مشهورة ولا يقع في بادئ الرأي بها تصديق أتت في غاية الشناعة لاسيما عند من لم يسمع قط من هذه الاشياء أفلقد شوش العلوم هذا الرجل تشويشا عظيما أخرج العلم عن أهله وطريقه (قال أبو حامد) الفن الثاني قولنا نا وان لم ننقل الى قوله ولا مانع منه (قلت) استفتح هذا الفصل بان حكى عن الفلاسفة شيأ اشنعاوه وأن البارى تعالى ليس له ارادة لا في الحادثات ولا في الكل لكون فعله صادرا عن ذاته ضرورة كصدور الضوء من الشمس ثم حكى عنهم أنهم قالوا من كونه فاعلا يلزم أن يكون عالما والفلاسفة ليس ينفون الارادة عن البارى تعالى ولا يثبتون له الارادة البشرية لان الارادة البشرية انما هي لوجود نقص في المريد وانفعال عن المراد فاذا وجد المراد له تم النقص وارتفع ذلك الانفعال المسمى ارادة وانما يثبتون له من معنى الارادة ان الافعال الصادرة عنه هي صادرة عن علم وكل ما صدر عن علم وحكمة فهو صادر بارادة الفاعل لا ضرورة طبيعيا اذ ليس يلزم عن طبيعة العلم صدور الفعل عنه كما حكى هو عن الفلاسفة لانه اذا قلنا انه يعلم الضدين لزم أن يصدر عنه الضدان معا وذلك محال فصدور أحد الضدين عنه يدل على صفة زائدة على العلم وهي الارادة هكذا ينبغي ان يفهم ثبوت الارادة في الاول عند الفلاسفة فهو عندهم عالم مريد عن علمه ضرورة وأما قوله ان الفعل قسمان اما طبيعي واما ارادي فباطل بل فعله عند الفلاسفة لا طبيعي بوجه من الوجوه ولا ارادي باطلاق بل ارادي منزه عن النقص الموجود في ارادة الانسان ولذلك اسم الارادة مقول عليهما باشتراك الاسم كما ان اسم العلم كذلك أعني العلمين القديم والحادث فان الارادة في الحيوان والانسان انفعال لاحق لهما عن المراد فهي معلولة له عنه هذا هو المفهوم من ارادة الانسان والبارى تعالى منزه عن أن يكون فيه صفة معلولة فلا يفهم من معنى الارادة الا صدور الفعل مقترنا بالعلم وان العلم كما قلنا بالضدين ففي العلم الاول بوجه ما علم بالضدين ففعله أحد الضدين دليل على ان ههنا صفة أخرى وهي التي تسمى ارادة الوجه الثاني (قال أبو حامد) وهو انا نسلم الى قوله لا جواب لهم عنه (قلت) الجواب عنه أن يقال ان الفاعل الذي علمه في غاية التمام يعلم ما صدر عن ما صدر عنه وما صدر من ذلك الصادر الى آخر ما صدر فان كان الاول في غاية العلم فيجب أن يكون عالما بكل ما صدر عنه بواسطة أو بغير واسطة وليس يلزم عنه أن يكون علمه من جنس علمنا لان علمنا ناقص ومتأخر عن المعلوم (ثم قال أبو حامد) مجيبا عن الاعتراض الذي اعترض على الفلاسفة فقال فان قيل

هي المزاج فتنعدم عند الموت فيستحيل اعادتها أو هي جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد حينئذ ولما كان الغرض ابطال ما ذكره الحكماء فيما خالفوا فيه الشريعة المطهرة فلنقدم تقرير مذهبهم وما اعتمدوا عليه من شبههم التي بنوا عليها مذهبهم فنقول لهم في أمر المعاد مقامان (الاول) اثبات المعاد الروحانى (الثانى) نفي المعاد الجسمانى (أما المقام الاول) فتقرير كلامهم فيه هو انهم قالوا ان النفوس الانسانية لذة والمار وحانيين لان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كمال وخير والالم ادراك ونيل لوصول ما هو آفة وشر عند المدرك من حيث هو آفة وشر وكما ان لكل قوة من القوى البدنية كمالا وآفة يخصان بها فان لذة الذائقة كمالا هو تكيفها بكيفية الحلاوة مثلا سواء كانت مأخوذة من مادة خارجية هي شئ حلو او كانت حادثة في العضو لا عن سبب خارجي فان كليهما في افادة اللذة متساويان وللباصرة كمال هو مشاهدتها الالوان الحسنة والاشكال الجميلة وللسامعة كمال هو استماعها للاصوات الرخيمة والنغمات المتناسبة وللامسة كمال هو ادراكها للكيفيات المناسبة ولمسها السطوح الملساء الناعمة فكذلك للنفس الناطقة التي هي جوهر عاقل كمال وآفة يخصان بها وكمالها ان يتمثل فيها صور الموجودات مبتدأ من المبدا الاول جل ذكره وسالكا الى العقول ثم النفوس السماوية ثم الاجرام العلوية بهيآتها وقواها ثم ما دون ذلك الى أن يتمثل فيها صور جميع معلوماته المترتبة تمثلا يقينيا خاليا عن شوائب الظنون والأوهام وآفتها هي أن تكون منتقشة بضد ما هو الواقع لو

وأوردعليهم بان تمثل المعقولات لو كان كمالا للنفس الانسانية لاشتاقت الى حصوله عند فقده والتذت به عند وجدانه وتألمت بحصول الجهل المضاد له فان كل قوة تلتذ بكمالاتها وتشتاق الى حصولها وتتألم بحصول اضدادها كاشتياق القوة الباصرة الى النور وتألمها بالظلمة وأجابوا بان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات الى المعقولات وبعدم الالتفات لا يحصل الشوق اليها عند فقدها

والالتذاذ بها عند وجودها واضداد الكمال لما كانت مستمرة الوجود وكانت النفس مشتغلة بغيرها من المحسوسات لم تكن مدركة لها ولوصول المنافي مع عدم ادراكه لا يوجب التألم به كالخدر اذا اعرض على النار فانه لا يحس بالألم فاذا فارقت البدن وانحط عنها شاغله شعرت بالبلاء العظيم دفعة كالخدر المعروض على النار اذا زال خدره بغتة ثم ان النفس اذا حصلت ما هو كمالها في حياتها الدنيا بواسطة الآلات البدنية فاذا فارقت البدن عند خرابه وخروجه عن صلاحية تدبير النفس وكونه آلة لها ببطلان مزاجه بقي كمالها المكتسب فيها لان جوهر النفس الذي هو العلة القابلة لذلك الكمال موجود بعد المفارقة لما عرفت فيما سبق من أن النفس باقية بعد خراب البدن والعقول الفعالة وهي العلل الفاعلة له باقية أيضا ومتى كانت العلة القابلة والفاعلة للشئ موجودتين وجب حصول ذلك الشئ والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة وهذا ظاهر الاستحالة فثبت أن ما هو كمال للنفس حاصل لها بعد مفارقة البدن اذا حصلته حال تعلقها به ولا شك في أن هذا الكمال خير بالقياس اليها وانها مدركة لحصول هذا الكمال لها من حيث هو كمال وخير فاذن هي ملتذة بذلك بعد المفارقة وكذلك حال الالم فان النفس اذا عرفت في حياتها الدنيا بالاكتساب النظري أن لها كمالا ولم تكتسبه بل اكتسبت ما يضاده وهو الجهل المركب أو لم تكتسب شيأ منهما بل اشتغلت بما صرفها عن الكمال من الأمور الدنيوية واللذات الحسية الخسيسة فاذا فارقت تألمت بنقصانها لاشتياقها الى الكمال الغائب عنها او عدم الاشتياق في حياتها الدنيا الى كمالها الفائت وعدم التألم بفواته لاشتغالها عنه بالمحسوسات كما عرفت ثم ان اللذة الروحانية الحاصلة للنفس أقوى من اللذة الجسمانية لوجوه (الاول) انه كلما كان ادراك الملائم بالقوة العقلية أشد من ادراكه بالقوة الجسمانية والمدرك بالقوة العقلية أشرف من المدرك بالقوة الجسمانية كانت اللذة العقلية أقوى وأتم من اللذة الجسمانية لكن المقدم حق والتالي مثله (أما الشرطية) فلان

لوقضينا الى قوله أشرف من العلة (قلت) هذا الجواب ناقص فانه عارض فيه المقول بالتشنيع ثم أجاب هو فقال قلنا هذه الشناعة الى قوله بالارادة (قلت) يريد انه يجب عليهم ان كانوا ممن أوجبوا انه يعرف مصنوعه من قبل الشناعة أن يلتزموا هذه الشناعة كما قالوا بشناعة أخرى من قدم العالم ونفي الارادة وهم لم ينفوا الارادة وانما نفوا الجزء الناقص منها ثم قال بم تنكرون على من قال الى قوله وهذا لا مخرج عنه (قلت) هذه حجة من يقول انه لا يعرف الا ذاته وقد حكينا مذهب القوم في الجمع بين قولهم انه لا يعرف الا ذاته وانه يعرف جميع الموجودات ولذلك يقول بعض مشاهيرهم ان البارى تعالى هو الموجودات كلها وانه المنعم بها فلا معنى لتكرار القول في ذلك والمقدمات المستعملة في هذا الفصل مشهورة جدلية لانها كلها من باب قياس الغائب على الشاهد الذين لا يجمعهما جنس ولا بينهما مشاركة أصلا وبالجملة فكلامه في هذا الفصل مع ابن سينا لما احتج بقول من يقول من الفلاسفة انه يعلم ذاته ويعلم غيره اذ لابد ان يعرف ما فعل وجملة المقدمات التي يحكيها عن ابن سينا في تثبيت هذا المذهب ويستعملها هو أيضا في معاندته هي مأخوذة من الأمور المعروفة من الانسان ويرومون نقلها الى البارى تعالى وذلك لا يصح لان المعرفتين مقولة باشتراك الاسم وذلك ان ما يقوله ابن سينا ان كل عاقل يصدر عنه فعل ما فهو عالم بذلك الفعل هي مقدمة صادقة لكن لا على نحو علم الانسان بالشئ الذي يفعله لان عقل الانسان مستكمل بما يدركه ويعقله وينفعل عنه وسبب الفعل فيه هو التصور بالعقل وبما يوجد في هذا الجنس من المقدمات يرد عليه أبو حامد وذلك ان كل من يفعل من الناس فعلا ويلزم عن ذلك الفعل فعل آخر وعن الثاني ثالث وعن الثالث رابع فليس يلزم ان يعرف الفاعل العاقل اللوازم التي تلزم عن فعله الاول ونقول له ان هذا أمر موجود في الذي يفعل بارادة فكيف اذا وضعتم عالما لا يفعل بارادة وانما قال هذا لان الذي اعتمده في تثبيت العلم للبارى تعالى تثبيت الارادة له ولهذا قال فهذا الازم لا جواب عنه يعني في انه ليس يلزم أن يكون الاول يعقل عندهم من الغير الا الفعل الذي لزم عنه أولا وهو العلة الثانية والمعلول الاول وكذلك ما حكى عنه من انه لو كان يعقل ذاته ولا يعقل غيره لكان الانسان أشرف منه وعلة وجود الاقناع في هذا القول بانه متى توهم الانسان انسانين أحدهما لا يعقل الا ذاته والآخر يعقل ذاته وغيره حكم ان الانسان الذي يعقل ذاته وغيره أشرف من الانسان الذي يعقل ذاته ولا يعقل غيره وأما من عقله باشتراك الاسم مع هذا العقل من قبل ان أحدهما فاعل لا منفعل والآخر منفعل لا فاعل فليس تصح هذه النقلة ولما احتج من ابن سينا بمقدمة يسلمها هو في كل ذي عقل وهو ان الذي أكثر علما أشرف وكان فيما زعم ان نفي الفلاسفة الارادة وتعميم الحدوث هو الذي أوجب عليهم أن لا يقدروا ان لا يثبتوا ان الاول يعلم غيره لانه انما يعلم الفاعل العاقل مفعوله الذي هو غيره من حيث هو مريد له قال ان هذه الشناعة انما تلزم الفلاسفة فقط يريد كون المعلول الذي هو الانسان أشرف من العلة الذي هو الخالق تعالى لانهم اذا نفوا حدوث العالم كما زعم نفوا الارادة واذا انتفت الارادة انتفى العلم وما يصدر عنه وهذا كله قد تقدم انه ليس بصحيح أعني نفي الارادة عن البارى تعالى وانما ينفون الارادة المحدثة ولما احتج عن ابن سينا بمقدمات يظن انها عامة للعلمين المحدث والأزلي أخذ يحتج عليه بما يقوله الفلاسفة في هذا الباب

اللذة هي ادراك الملائم وأما أن المقدمة حق أما الجزء الاول منه فلان القوة الجسمانية لاتدرك الا السطوح والظواهر مقتصرة عليها والقوة العقلية لا تقتصر على ذلك بل تدرك ظاهر الشئ وباطنه فتميز بين الماهية وعوارضها وتفصل بين الجزء الجنسي والجزء الفصلي والباطن عندها كالظاهر في الادراك ولاشك ان الادراك الذي لايقتصر على شئ أقوى من المقتصر عليه (واما الجزء الثاني منه) فلان مدركات القوة العقلية ذات الحق تبارك وتعالى وما يليه من الجواهر العقلية والنفوس السماوية والحس لايدرك شيأ من ذلك بل مدركاته الاجسام والاعراض الحسية المتغيرة فبين المدركين في الشرف بون بعيد جدا (الثاني) من تلك الوجوه انه لولم تكن اللذة العقلية اقوى من اللذة الحسية لكان حال البهائم من الحمير وغيرها اما مساويا لحال الملائكة او اطيب والتالي ظاهر الفساد فالمقدم مثله (الثالث) منها أن لذة الغلبة ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد وما يجري مجراهما من اللعب مؤثرة عند الانسان على لذات يظن أنها أقوى اللذات الحسية فان الذي يجد استظهارا في شئ من ذلك يوجب له ان يكون غالبا اذا عرض له مطعوم او منكوح ربما رفضهما وان لذة نيل الحشمة كالجاه وغيره مؤثرة ايضا فان كبير النفس على الحشمة يختار ترك كثير من اللذات الحسية على ترك ذلك وان لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة مؤثرة عند الكريم على لذة التمتع به وكل ما هو آثر عند شخص فهو الذ بالقياس اليه فهذه اللذات الباطنة مستعلية على الحسية الظاهرة واذا كانت اللذات الباطنة وان لم تكن عقلية مستعلية على اللذات الحسية فالعقلية في استعلائها عليها اولى وقس على ذلك حال الالم وتفصيل كلامهم في أحوال النفوس بحسب السعادة والشقاوة بعد مفارقتها عن البدن هو أن النفس ان اكتسبت الاعتقادات الحقة فان لم تكتسب بمقارنة البدن هيآت ردية واخلاقا ذميمة توجب الميل

من الفرق بين العلمين وهو شئ لازم له في الحقيقة فقال ثم يقال بم تنكرون على من قال من الفلاسفة ان ذلك ليس بزيادة شرف فان العلم انما احتاج اليه غيره الى آخر ما كتبه وتلخيصه ان هذه الادراكات كلها ان كانت لنقص في الآدمي فالباري تعالى متنزه عنها وهو يقول لابن سينا انه كما اتفقت مع اصحابك ان كونه لايدرك الجزئيات ليس لنقص فيه اذ كان قد قام البرهان عندك على ان ادراك الجزئيات هو لموضع نقص في المدرك كذلك عدم ادراك الغير ليس يلزم ان يكون لنقص فيه اذ كان ادراك الغير هو الذي يكون لموضع نقص المدرك والانفصال عن هذا كله ان علمه ليس ينقسم فيه الصدق والكذب المتقابلان بل الذي يقتسم الصدق والكذب هو العلم الانساني مثال ذلك ان الانسان يقال فيه اما ان يعلم الغير واما ان لايعلمه على انهما متناقضان اذا صدق أحدهما كذب الآخر وهو سبحانه يصدق عليه الامران جميعا أعني الذي يعلمه ولايعلمه أي لايعلمه بعلم يقتضي نقصا وهو العلم الذي لايدرك كيفيته الا هو وكذلك الامر في الكليات والجزئيات يصدق عليه سبحانه انه يعلمها ولايعلمها هذا هو الذي يقتضيه أصول الفلاسفة القدماء منهم وأما من فصل فقال انه يعلم الكليات ولايعلم الجزئيات فغير محيط بمذهبهم ولا لازم لأصولهم فان العلوم الانسانية كلها انفعالات وتأثيرات عن الموجودات والموجودات هي المؤثرة فيها وعلم الباري سبحانه هو المؤثر في الموجودات والموجودات هي المنفعلة عنه واذا تقرر هذا فقد وقعت الراحة من جميع المشاجرة بين ابي حامد وبين الفلاسفة في هذا الباب وفي الباب الذي يلي هذا وفي الذي يلي الذي يليه ولكن على كل حال فلنذكر نحن هذه الأبواب وننبه فيها على ما يخصها ونذكر ما سلف من ذلك (المسئلة الثانية عشر) في تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان الاول يعرف ذاته فنقول المسلمون لما عرفوا حدوث العالم بارادته الى قوله عن الخبط والخيال (قلت) من اعجب الاشياء دعواهم ان حدوث العالم يلزم عنه ان يكون عن ارادة والحوادث نجدها تحدث عن الطبيعة وعن الارادة وعن الاتفاق اما التي تحدث عن الارادة فهي الامور الصناعية واما التي تحدث عن الطبيعة فهي الأمور الطبيعية ولو كان الحادث لايحدث الا عن ارادة لكانت الارادة مأخوذة في حده ومعلوم ان حد الحادث هو الموجود بعد العدم والعالم ان كان حادثا فهو ان يحدث من حيث هو موجود طبيعي عن مبادي امور طبيعية أحرى منه ان يحدث من مبادي صناعية وهي الارادة ولكن اذا ثبت انه وجد عن فاعل أول اثر وجوده على عدمه وجب ان يكون مريدا وان كان لم يزل مؤثرا الوجود والمريد كما قال يلزم ان يكون عالما فقد شاركتهم الفلاسفة في هذا الاصل والقول كله الذي حكاه عن المتكلمين انما صار مقنعا لان فيه تشبيه الأمور الطبيعية بالامور الصناعية اما قوله عن الفلاسفة انهم يرون ان ما يصدر عن الباري تعالى يصدر على طريق الطبع فقول باطل عليهم والذي يرون في الحقيقة ان صدور الموجودات عنه هو بجهة أعلى من الطبيعة والارادة الانسانية فان كلتا الجهتين يلحقها النقصان وليس ينقسمان الصدق والكذب اذ قام البرهان انه لايجوز ان يكون صدور الفعل عنه سبحانه صدورا طبيعيا ولا صدورا اراديا على نحو مفهوم الارادة هنا فان الارادة في الحيوان هي المحركة واذا كان الخالق يتنزه عن حركة فهو يتنزه عن هذه الحركة على الجهة التي يكون بها المريد في الشاهد فهو صادر عنه بجهة أشرف من الارادة ولا يعلم تلك الجهة الا هو سبحانه والبرهان على انه مريد انه عالم

بالضدين

الى الشهوة البدنية والذات الحسية التذت بوجدان ذاتها كذلك التذاذا باقيا وابتهجت بادراك كمالاتها ابتهاجا سرمديا كالمؤمن المتقى على رأينا وان اكتسبت هيآت رديئة بملابستها البدن ومباشرتها الرذائل المقتضية للطبيعة وميلها الى المشتهيات الفانية تألمت تألما عظيما او اشتاقت الى مشتهياتها التى ألفتها وقد حيل بالموت بينها و بين ما تشتهى فتكون كالعاشق المهجور الذى لم يبق له رجاء الوصول ولكن هذا التألم لا يدوم بل يزول آخر الامر لان نسبة الهيآت التى حصلت لها بملابسة الامور البدنية وهى تزول بزوال ما استفيدت منه من الامزجة والافعال وهذه الهيآت مختلفة فى شدة الرداءة وضعفها وسرعة الزوال وبطئه ويختلف التعذب بها بعد الموت فى الكم والكيف وهذا كالمؤمن الفاسق على رأينا وان لم تكتسب الاعتقادات الحقة فان عرفت بالاكتساب النظرى ان لها كمالا تألمت بعد المفارقة لاشتياقها الى الكمال الغائب عنها سواء اكتسبت ما يضاد الكمال فصارت جاحدة له من حيث الماهية وان كانت معترفة به من حيث الآنية او اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال مما ليس بمضاد له فصارت معرضة عنه او لم تشتغل بشئ لكنها تكاسلت فى اقتناء الكمال فصارت مهملة اياه واسوؤهم حالا هم الذين اكتسبوا ما يضاد الكمال لانهم يتعذبون دائما بخلاف الباقين ثم ان هؤلاء الثلاث ان تلطخت بهيآت بدنية رديئة تألمت بها ايضا على حسب رداءة تلك الهيآت وان لم تتلطخ لا يكون لهم تألم بهذا الوجه لكن التألم الذى بسبب تلك الهيآت لا يدوم بل يزول بزوال تلك الهيآت الموجبة له وان لم تعرف بالاكتساب النظرى أن لها كمالا فان تلطخت بهيآت رديئة اكتسبتها بملابسة البدن تألمت مدة بقاء تلك الهيئة على حسب رسوخها فيها ثم يزول التألم بزوال تلك الهيئة وان لم تتلطخ فهى من أهل السلامة وان لم تكن من أهل

بالضدين فلو كان فاعلا من جهة ما هو عالم فقط لفعل الضدين معا وذلك مستحيل فوجب أن يكون فعله أحد الضدين باختيار ومما يلبسون به فى هذا الباب قولهم ان كل فعل اما أن يكون بالطبع أو بالارادة وهم لا يفهمون معنى الطبع ولا معنى الارادة فان معنى الطبع عند الفلاسفة يقع على معان أولها صعود النار الى فوق وهوى الارض الى أسفل وهذه الحركة انما تصدر عن الموجود اذا لحقه أمر عارض وهو كون الشئ فى غير موضعه وهنالك قاسر يقسره والبارى سبحانه منزه عن هذا الطبع ويطلقون أيضا اسم الطبع على كل قوة يصدر عنها فعل عقلى مثل الافعال التى تصدر عن الطبائع فبعضهم ينسب هذه الطبيعة الى انها تعقل وبعضهم يقول بان ليس لها عقل وانما تفعل بالطبع وهم يقولون انها صادرة عن عقل لانهم يشبهونها بالامور الصناعية التى تتحرك من ذاتها وتصدر عنها أفعال مرتبة منتظمة ولذلك يقول ارسطاطاليس رئيسهم انه من الظاهر ان طبيعة العقل مستولية على الكل فما أبعد هذا الاعتقاد عما توهم به أبو حامد وأما من يضع حكما كليا ان العارف بذاته يعرف غيره الذى صدر عنه فانه يلزمه أن من لا يعرف غيره لا يعرف ذاته ولما كان قد أبطل على ابن سينا قوله انه يعرف غيره بما ساق عليه من حجج الفلاسفة فى ذلك ألزمه أن يكون الاول لا يعرف ذاته والالزام صحيح وأما ما حكاه عن الفلاسفة من احتجاجهم فى هذا الباب بقولهم ان من لا يعرف ذاته فهو ميت والاول لا يمكن أن يكون ميتا فهو قول اقناعى مؤلف من مقدمات مشهورة وذلك أن من ليس بحى فليس هو ميتا الا أن يكون شأنه أن يقبل الحياة الا أن يريد بالميت ما يدل عليه لفظ موات وجماد فحينئذ يقتسم هذا التقابل الصدق والكذب وذلك ان كل موجود فاما أن يكون حيا واما جمادا هذا اذا فهمنا من الحياة انها مقولة باشتراك الاسم على الازلى والفاسد وأما قوله فان عادوا الى أن كل ما هو برئ عن المادة فهو عقل بذاته فيعقل نفسه فقد قلنا ان ذلك تحكم لا برهان عليه فانه قد سلف من قولنا وجه برهانهم عليه بحسب ما بقى من قوة البرهان عليه اذا وضع فى هذا الكتاب أعنى انه تنتقص قوته ولا بد بمنزلة الشئ اذا خرج من موضعه الطبيعى وأما ما حكاه أيضا من احتجاج الفلاسفة فى هذا فقولهم ان الموجود اما أن يكون حيا أو ميتا والحى أشرف من الميت والمبدأ أشرف من الحى فهو حى ضرورة فاذا فهم من الميت الموات كانت المقدمات مشهورة صادقة وأما قوله انه يمكن أن يصدر عما ليس بحى حياة وعن ما ليس بعالم علم ويكون الشرف للمبدأ انما هو من جهة ما هو مبدأ للكل فقط فقول كاذب لانه لو جاز أن يصدر عما ليس بحى حياة لجاز أن يصدر عما ليس بموجود وجود ولجاز أن يصدر أى شئ اتفق من أى شئ اتفق ولم يكن بين الاسباب والمسببات موافقة لا فى الجنس المقول بتقديم وتأخير ولا فى النوع وأما قوله ان قولهم ان ما هو أشرف من الحى فهو حى بمنزلة قول القائل ما هو أشرف مما له سمع وبصر فله سمع وبصر وهم لا يقولون هذا لانهم ينفون عن المبدأ الاول السمع والبصر واذا جاز عندهم أن يكون ما هو أشرف من السميع والبصير ليس بسميع ولا بصير فيجوز أن يكون ما هو أشرف من الحى ومن العالم غير حى ولا عالم وأيضا كما يجوز عندهم أن يصدر عما ليس له بصر ما له بصر كذلك يجوز أن يصدر عما ليس له علم ما له علم وهذا الكلام سفسطائى مغلط جدا فانه انما صار عندهم ما ليس له سمع ولا بصر أشرف مما له سمع وبصر لا باطلاق بل من جهة ما له ادراك أشرف من السمع والبصر وهو العلم فلما كان العلم ليس فوقه شئ فى الشرف لم يجز أن يكون ما ليس بعالم أشرف مما هو عالم مبدأ كان أو غير مبدأ

لسعادة تخلوها عن أسباب اللذة والالم والخلاص فوق الشقاء فهى فى سعة من رحمة الله تعالى والنفوس التى بهذه الصفة هى نفوس البله وهم الذين يغلب عليهم سلامة الصدر والسذاجة كالاطفال ومن يجرى مجراهم وكذلك نفوس الصلحاء والزهاد وبعضهم ذهب الى أن أمثال هذه النفوس متعلق بأجسام أخر لانها لا يجوز أن تكون معطلة عن الادراك اذ لا معطل فى الوجود ولا تدرك غير الجسمانيات حتى تستغنى فى ادراكها عن جسم يكون موضوعا لتخيلاتها ولا فعل لها غير الادراك فلا بد من أن تتعلق بأجسام أخر لا على أن النفس بعد المفارقة عن البدن تصير نفسا لجرم آخر مدبرة له فان ذلك عين مذهب التناسخ وهم لا يقولون به بل على ان ذلك الجرم يكون موضوعا لتخيلاتها فان التخيل لا يمكن الا بآلة جسمانية ثم تتخيل الصور التى كانت معتقدة عندها فان كان اعتقادها فى نفسها وأفعالها الخير شاهدت الخيرات الاخروية على حسب ما اعتقدتها فى حياتها الدنيا والا شاهدت العقاب كذلك والجسم الذى تتعلق به هذه النفوس اما أجرام سماوية أو أجرام متولدة من الهواء والادخنة ولا يكون مقارنا لمزاج الجوهر المسمى روحا ثم انه اضطرب قول الشيخ أبى على فى قدر العلم الذى يحصل به السعادات الاخروية ففى بعض كتبه اكتفى بالتفطن للمفارقات وفى بعضها قال وأما قدر العلم الذى تحصل به هذه السعادة فليس يمكننى أن أنص عليه نصا الا بالتقريب (وأظن) ان ذلك ان يتصور الانسان المبادى المفارقة تصورا حقيقيا ويصدق بها تصديقا يقينيا برهانيا ويعرف العلل الغائية للحركات الكلية دون الجزئية التى لا تتناهى ويتقرر عنده هيئة الكل ونسب أجزائه بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدا الاول الى أقصى الموجودات الواقعة فى ترتيبه ويتصور العناية وكيفيتها ويتحقق ان الذات المتقدمة على الكل أى وجود يخصها وأى توحدة تخصها وانها كيف تعرف

مذهبهم

وذلك أن المبادى لما كان منها عالم ومنها غير عالم لم يجز أن يكون غير العالم منها أشرف من العالم كالحال فى المعلومات العالمة وغير العالمة فشرفية المبدا ليس يمكن أن تفضل شرفية العلم الا لو فضلت شرفية المبدا الغير العالم شرفية المبدا العالم وليس يمكن أن تكون فضيلة المبدا أشرف من فضيلة العلم ولذلك وجب أن يكون المبدا الذى فى غاية الشرف فى الغاية من الفضيلة وهى العلم وانما فر القوم من أن يصفوه بالسمع والبصر لانه يلزم عن وصفه بهما أن يكون ذا نفس وانما وصف نفسه فى الشرع بالسميع والبصير تنبيها على أنه سبحانه لا يفوته نوع من أنواع العلوم والمعرفة ولم يمكن فى تعريف هذا المعنى للجمهور الا بالسمع والبصر ولذلك كان هذا التأويل خاصا بالعلماء ولا يجوز أن يجعل من عقائد الشرع المشتركة للجميع كما جرت عادة كثير من المنسوبين الى العلم بالشريعة فجميع ما تضمن هذا الفصل تمويه وتهافت من أبى حامد فانا لله وانا اليه راجعون على زلل العلماء ومساعيهم لطلب حسن الذكر فى أمثال هذه الاشياء أسأل الله أن لا يجعلنا ممن يحب بالدنيا عن الاخرى وبالادنى عن الاعلى ويختم لنا بالحسنى انه على كل شئ قدير (المسئلة الثالثة عشر) فى ابطال قولهم ان الله تعالى عن قولهم لا يعرف الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان الى الكائن وما كان وما يكون وقد اتفقوا على ذلك الى قوله ولا يوجب ذلك تغيرا فى ذات العالم (قلت) الاصل فى هذه المشاغبة تشبيه علم الخالق بعلم الانسان وقياس أحد العلمين على الثانى وذلك ان ادراك الانسان للاشخاص بالحواس وادراك الموجودات القائمة بالعقل والعلة فى الادراك هو المدرك نفسه فلا يشك فى تغير الادراك بتغير المدركات وفى تعدده بتعددها وأما جوابه عن ذلك بأنه ممكن أن يكون ههنا علم نسبة المعلومات اليه نسبة المضافات التى ليست الاضافة فى جوهرها مثل اليمين والشمال فى ذى اليمين والشمال فشئ لا يعقل من طبيعة العلم الانسانى فهذه المعاندة معاندة سفسطائية وأما العناد الثانى وهو قوله ان من قال من الفلاسفة انه يعلم الكليات فانه يلزمهم انهم اذا أجازوا على علمه تعدد الانواع فليجيزوا تعدد الاشخاص وتعدد أحوال الشخص الواحد بعينه فعناد سفسطائى فان العلم بالاشخاص هو حس أو خيال والعلم بالكليات هو عقل وتجدد الاشخاص أو أحوال الاشخاص يوجب شيئين تغير الادراك وتعدده وعلم الانواع والاجناس ليس يوجب تغيرا اذ علمها ثابت وانما يتحدان فى العلم المحيط بهما وانما يجتمعان أعنى الكلية والجزئية فى معنى التعدد وأما قوله ان من يجعل من الفلاسفة علما واحدا بسيطا محيطا بالاجناس والانواع من غير أن يكون هنالك تعدد واختلاف يقتضيه اختلاف الانواع والاجناس وتباعدها بعضها من بعض فقد يجب عليه أن يجوز علما واحدا يحيط بالاشخاص المختلفة وأحوال الشخص الواحد المختلفة فهو بمنزلة من قال انه ان وجد عقل يحيط بالانواع والاجناس وهو واحد فقد يجب أن يوجد حس واحد بسيط يحيط بالاشخاص المختلفة وهو قول سفسطائى لان اسم العلم مقول عليهما باشتراك الاسم وقوله ان تعدد الانواع والاجناس يوجب التعدد فى العلم صحيح ولذلك المحققون من الفلاسفة لا يصفون علمه تعالى بالموجودات لا بكلى ولا جزئى وذلك أن العلم الذى هذه الامور لازمة له هو عقل منفعل ومعلول والعقل الاول هو فعل محض وعلة فلا يقاس علمه على العلم الانسانى فمن جهة ما لا يعقل غيره من حيث هو غيره هو علم غير منفعل ومن جهة ما يعقل الغير من حيث هو ذاته هو علم فاعل وتلخيص

مذهبهم أنهم لما وقفوا بالبراهين على أنه لا يعقل الا ذاته فذاته عقل ضرورة ولما كان العقل بما هو عقل انما يتعلق بالموجودات لا بالمعدومات وقد قام البرهان على أنه لا موجود الا هذه الموجودات التي نعقلها نحن فلا بد أن يتعلق علمه بها اذ كان لا يمكن أن يتعلق بالعدم ولا هنا صنف آخر من الموجودات يتعلق بها واذا وجب أن يتعلق بهذه الموجودات فاما أن يتعلق بها على نحو تعلق علمنا بها واما أن يتعلق بها على وجه أشرف من تعلق علمنا بها وتعلق علمه بها على نحو تعلق علمنا بها مستحيل فوجب أن يكون تعلق علمه بها على نحو أشرف ووجود أتم لها من الوجود الذي تعلق علمنا به لان العلم الصادق هو الذي يطابق الموجود فان كان علمه أشرف من علمنا فعلم الله يتعلق من الوجود بجهة أشرف من الجهة التي يتعلق علمنا بها فالموجود اذن وجودان وجود أشرف ووجود أخس والوجود الأشرف هو علة الاخس وهذا هو معنى قول القدماء ان البارى تعالى هو الموجودات كلها وهو المنعم بها والفاعل لها ولذلك قال رؤساء الصوفية لا هو الا هو ولكن هذا كله هو من علم الراسخين في العلم ولا يجب ان يكتب هذا ولا ان يكلف الناس اعتقاده ولذلك ليس هو من التعليم الشرعى ومن أثبته فى غير موضعه فقد ظلم كما ان من كتمه عن أهله فقد ظلم فاما ان الشئ الواحد له أطوار من الوجود فذلك معلوم من النفس (الاعتراض الثانى) قال أبو حامد وان يقال الى قوله فليكن كذلك فى حقه والله أعلم (قلت) حاصل هذه المعاندة الاولى للفلاسفة وهى معاندة بحسب أقوالهم لا بحسب الامر فى نفسه وهو ان يقال لهم من أصولكم ان ههنا قديما تحله الحوادث وهو الفلك فلم أنكرتم ان يكون القديم الاول محلا للحوادث والاشعرية انما أنكرت ذلك من قبل ان كل ما تحله الحوادث عندهم فهو محدث وهذه معاندة جدلية فان الحوادث منها ما لا تحل القديم وهى الحوادث التى تغير جوهر المحل الحادث فيه ومنها ما تحله وهى الحوادث التى لا تغير جوهر الحامل لها كالحركة فى المكان للجسم المتحرك وكالاشعة والاضاءة والقديم أيضا منه ما لا تحله حركة أصلا ولا حادث أصلا وهو ليس بجسم ومنها ما تحله بعض الحركات وهو القديم الذى هو جسم كالاجرام السماوية واذا كان هذا التفصيل تدعيه الفلاسفة فهذه المعاندة هى معاندة باطلة لان الكلام انما هو فى القديم الذى ليس بجسم ولما أتى بهذه المعاندة للفلاسفة أتى بجواب الفلاسفة فى ذلك وحاصله انهم انما منعوا ان يوجد له علم حادث من قبل ان العلم الحادث فيه لا يخلو ان يكون من ذاته أو من غيره فان كان من ذاته فقد صدر من القديم حادث فهو يعاندهم فى قولهم انه لا يصدر عن القديم حادث بوضعهم الفلك قديما ووضعهم ان الحوادث تصدر عنه وانفصالهم عن هذا هو ان الحادث ليس يمكن ان يصدر عندهم عن قديم مطلق وانما يمكن ان يصدر عن قديم بجوهره ومحدث فى حركاته وهو الجرم السماوى ولذلك صار عندهم كالمتوسط بالحقيقة بين القديم المطلق والمحدث المطلق وذلك انه من جهة هو قديم ومن جهة هو حادث وهذا المتوسط هى الحركة الدورية السماوية عندهم فانها عندهم قديمة بالنوع حادثة بالاجزاء فمن جهة ما هى قديمة صدرت عن قديم ومن جهة أجزائها الحادثة تصدر عنها حوادث لا نهاية لها وانما منع الفلاسفة وجود الحوادث فى الاول لانه ليس بجسم والحوادث لا توجد الا فى جسم لان القبول لا يوجد عندهم الا فى جسم والمتبرئ عن المادة لا يقبل وحاصل معاندة القسم الثانى من قياسهم وهو ان العلة الاولى لا تكون معلولة انه يجوز أن يكون علمه

عشق لا يلحقها الكثير ونعيم لا يحصى من الوجوه وكيف نسبة ترتيب الموجودات اليها ثم كلما ازداد الناظر اليه نظرا ازدادت سعادة استعدادا وكانه ليس يتبرأ الانسان عن هذا العالم وعلائقه الا أن يكون أكيد العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق وعشق لما هناك يصده عن الالتفات الى ما خلفه جملة هذا جملة ما يقولون به فى أمر المعاد الروحانى واعترض عليهم بانا لا نسلم ان اللذات ادراك ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك وتحديدها به لا يدل على ان اللذات ما ذكر وانما يلزم لو كان حدا لها بحسب نفس الامر وهو ممنوع وعدم انفكاك أحدهما عن الآخر لا يدل على الاتحاد على ان عدم الانفكاك أيضا ممنوع والاعتماد على التجارب الظنية غير مفيد لان الاستقراء وان كان لاكثر الجزئيات لا يفيد العلم لجواز وجود جزئى على خلاف ما وجد بالاستقراء (لا يقال) عدم الانفكاك ضرورى حاصل بالتجربة لا نظرى يستدل عليه بالاستقراء ليتوجه عليه ما ذكر لانا نمنع الضرورة وأى دليل يدل عليها ثم ان سلمنا ان ادراك ما هو كمال لذة فى الجملة ولكن لا نسلم ان كل ادراك لكل ما هو كمال لذة بل اللذة انما هو ادراك الكمال الجسمانى فان ادراك الكمال الجسمانى يجوز أن يكون مخالفا بالحقيقة لادراك الكمال الغير الجسمانى ولا يلزم من كون أحدهما لذة كون الآخر كذلك ولو سلم أن ادراك الكمال مطلقا جسمانيا كان أو غيره لذة ولكن لا نسلم أن النفس باقية بعد خراب البدن وما استدلوا به

عليه فقد عرفت ضعفه ولو سلم بقاؤها بعد خراب البدن لكن كونها قابلة حينئذ للصور العقلية ممنوع لجواز أن يكون قبولها مشروطا بتعلقها بالبدن ولو سلم كونها قابلة حينئذ للصور العقلية لكن لا يلزم حصول الصور العقلية فيها وانما يلزم لو كان الفاعل موجبا لا مختارا وهو ممنوع ثم ان ما ذكروه معارض بان النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات فلو كان ادراكها نفس اللذات لكانت متلذذة كما كانت عالمة والقول بان الاشتغال بتدبير البدن واستغراقها فى اللذات الجسمانية

فانه فى حصول اللذة يكون الشئ ملتذا من حصول شئ عند حصوله وايضا اللذات الجسمانية أخس من اللذات العقلية عندهم بل لا نسبة للذات الحسية الى اللذات العقلية عندهم فكيف يمكن جعل العوارض البدنية على ضعفها مانعة من تلك اللذات العظيمة النفسانية وقد يجاب عنه بانهم لم يقولوا ان اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط ولعل العالم بالمعلومات العادم للذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرائط ثم انه ان استجمع الشرائط فلا نسلم انه يكون عادم اللذات فانا نرى كثيرا من المتعلمين الذين لم يتعلموا الا مسائل معدودة يبتهجون بها اشد ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بمذاكرتها على ملاذ الدنيا ومافيها فضلا عن لذة مطعوم ما ومنكوح ما هذا (ثم قولهم) ان الالم الذى يحصل للنفس بعد المفارقة بواسطة الهيآت الرديئة التى اكتسبتها بملابسة البدن تزول عاقبة الامر بزوال تلك الهيآت لا يستقيم على اصولهم فان القابل لتلك الهيآت النفس والفاعل لها هو المبادى المفارقة وعندهم أن العلة القابلة والفاعلة للشئ اذا كانتا موجودتين وجب وجود ذلك الشئ كما ذكروه فى بقاء الكمالات العلمية فكيف يجوز زوال تلك الهيئات حتى يزول بزوالها التألم الحاصل بسببها وكونها حاصلة بملابسة الأمور البدنية من الاعمال والامزجة لا يوجب زوالها لان ما ذكر من ملابسة الامور البدنية معد لحصول تلك الهيآت وانعدام المعد وطول العهد به لا يوجب انعدامها وقد يجاب عنه بان النفس بمفارقة البدن لم تخرج عن ان تكون منفعلة عن حركة السماويات فان فى عالم النفوس تجددات ايضا مستندة الى الحركات الفلكية واقلها ما نعلمه من تلاحق النفوس المفارقة للابدان قرنا بعد قرن على الدوام والاستمرار ولا يبعد أن يكون التلاحق المذكور موجبا لأحوال تتجدد لكل نفس من النفوس المفارقة او لبعضها توجب تلك الاحوال استعدادا لزوال تلك الهيئات عنها فتزول عند تمام استعدادها لزوالها وليس كل ما يحدث عن علة فى قابل واجب الدوام والاستمرار بدوام الفاعل

شبيها بعلم الانسان أعنى ان تكون المعلومات هى سبب علمه وحدوثها هو سبب حدوث علمه بها مثل ما ان المبصرات هى علة ادراك البصر والمعقولات علة ادراك العقل حتى يكون على هذا فعله الموجودات وخلقه لها هو علة ادراكه لا العلة خلقها علمه وهذا مستحيل عند الفلاسفة ان يكون علمه على قياس علمنا الا ان علمنا معلول للموجودات وعلمه علة لها ولا يصح ان يكون العلم القديم على صورة العلم الحادث ومن اعتقد هذا فقد جعل الاله انسانا أزليا والانسان الها كائنا فاسدا وبالجملة فقد تقدم ان الامر فى علم الاول مقابل الامر فى علم الانسان أعنى ان علمه هو الفاعل للموجودات لا الموجودات انها علة لعلمه (المسئلة الرابعة عشر) فى تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته الدورية (قال أبو حامد) وقد قالوا ان السماء حيوان الى قوله وهى الحركة الارادية والى قوله تحكم محض لا مستند له (قلت) أما ما وضع فى هذا القول من أن كل متحرك اما ان يتحرك من ذاته واما ان يتحرك عن جسم من خارج ان هذا هو الذى يسمى قسرا فمعروف بنفسه وأما ان كل ما يتحرك من ذاته فليس المحرك فيه غير المتحرك فشئ ليس معروفا بنفسه وانما هو مشهور والفلاسفة يتكلفون البرهان على ان كل متحرك يتحرك من ذاته فله محرك موجود فيه هو غير المتحرك باستعمالهم مقدمات أخر معروفة بنفسها ومقدمات هى نتائج براهين أخر وهو أمر يوقف عليه من كتبهم وكذلك ليس معروفا بنفسه ان كل متحرك يتحرك عن محرك من خارج فانه ينتهى الى متحرك من تلقائه فهذه التى وضعت ههنا على انها مقدمات معروفة بنفسها هى النوعان جميعا أعنى ان منها ما هى نتائج ومنها ما هى معروفة بنفسها واما ان المتحرك من ذاته لا من جسم من خارج هو متحرك اما من جوهره وطبيعته واما من مبدا فيه وانه ليس يمكن فيه ان يتحرك عن شئ لا يحس ولا يباين مقارن له من خارج كما قلت ما ليس بجسم فانه معروف بنفسه وقد وقع فى هذا القول تكلف بيان وهو انه لو كان الامر كذلك لم تكن الحركة الى فوق اولى بالنار منها بالارض والامر فى ذلك معروف بنفسه وأما انه لا يتحرك بجوهره وطبيعته فهو بين فى الاشياء التى تتحرك حينا وتسكن حينا لان الذى بالطبع ليس له ان يفعل الضدين وأما فى الاشياء التى نحس انها تتحرك دائما فانها تحتاج الى برهان وأما ما وضع أيضا فى هذا القول من أن المبدأ الذى يسمى طبيعة فانه ليس يتحرك من ذاته فى المكان الا اذا كان فى مكان غير ملائم له فانه يتحرك الى المكان الملائم له ويسكن فيه فحق وأما ما وضع أيضا فيه من أن المتحرك دورا ليس له مكان غير ملائم وملائم ينتقل من أحدهما الى الثانى لا لكليه ولا لأجزائه فقريب من البين بنفسه وتقدير ذلك قريب وقد ذكر فى هذا القول طرفا من تقديره وبينه الجسم الذى وجوده بهذه القوة والجسم السماوى اذ جميع المكان له ملائم فليس يتحرك بمثل هذه القوة ولذلك سمى هذه القوة الحكماء لا ثقيلة ولا خفيفة وأما ان هذه القوة هى بادراك أو بغير ادراك وان كانت بادراك فبأى نحو من الادراك فبين من غير هذا وتلخيص هذا ان نقول اما التقدير الاول وهو ان نفرض ان المحرك للسماء جسم آخر غير سماوى فبين السقوط بنفسه أو قريب من البين بنفسه وذلك ان هذا الجسم ليس يمكن ان يحرك الجسم السماوى دورا الا وهو متحرك من تلقائه كما لو قلت انسان أو ملك يديرها من المشرق الى المغرب ولو كان ذلك كذلك لكان هذا الجسم المتنفس اما خارج العالم واما داخله ومحال ان يكون خارجه لانه ليس خارج العالم ملاء ولا خلاء على ما تبين فى مواضع كثيرة ويحتاج

أيضا ذلك الجسم عندما يحرك ان يثبت على جسم له ساكن وذلك الجسم الساكن على جسم آخر ويمر الامر الى غير نهاية ومحال أيضا أن يكون داخل العالم لانه لو كان لادرك بالحس اذ كل جسم داخل العالم محسوس وكان يحتاج أيضا الى جسم آخر يحمله سوى الذي يديره أو يكون الذي يديره هو الذي يحمله ولكان الحامل يحتاج الى حامل وكان يجب أن يكون عدد الاجسام المتنفسة المحركة بعدد حركات الاجرام السماوية وكان يسأل أيضا في هذه الاجسام هل هي مركبة من الاسطقسات الاربع فتكون كائنة فاسدة أو تكون بسيطة فما طبيعتها وهذا كله مستحيل وبخاصة عند من وقف على طبائع الاجسام البسيطة وعرف عددها وعرف أنواع الاجسام المركبات منها فالاشتغال ههنا لا معنى له وقد تبين في غير ما موضع ان هذه الحركة ليست قسرا اذ كانت مبدأ جميع الحركات وبواسطتها تفيض الحياة على جميع الموجودات فضلا عن الحركات وأما التقدير الثاني وهو ان يكون الله عز وجل يحركها من غير أن يخلق فيها قوة بها تتحرك فهو أيضا قول شنيع بعيد جدا مما يعقله الانسان وهو شبيه بمن يقول ان الله تعالى هو اللابس لجميع ما ههنا والمحرك له وما ندركه من الاسباب والمسببات باطل ويكون الانسان انسانا لا بصفة خلقها الله فيه وكذلك سائر الموجودات وابطال هذا هو ابطال المعقولات لان العقل انما يدرك الاشياء من جهة أسبابها وهو قول شبيه بقول من كان يقول من القدماء ان الله تعالى موجود في كل شيء وسنتكلم مع هؤلاء في الموضع الذي نذكر فيه ابطال الاسباب والمسببات وأما العناد الثالث فهو يجري مجرى الطبع وهو ان يمنع ان حركة السماء من قوة فيها طبيعية وصفة ذاتية لا عن نفس وان برهانهم على نفي ذلك باطل من قبل انهم بنوا برهانهم على ان حركة السماء لو كانت طبيعية لكان المكان المطلوب بحركتها الطبيعية هو بعينه المهروب عنه لان كل جزء من السماء يتحرك الى المواضع التي تحرك منها من قبل ان حركتها دور ورأوا الحركة الطبيعية المكان الذي تهرب منه بالحركة هو غير المطلوب لان الذي يتحرك منه هو العرضي والذي تتحرك اليه هو الطبيعي الذي يسكن فيه وهو وضع باطل من قبل انهم وضعوا لاجزاء السماء حركات كثيرة لمتحركين كثيرين وذلك بحسب أصولهم لانهم يقولون ان الحركة الدورية واحدة وان الجسم المتحرك بها واحد فحركة الدور ليس يطلب بها المتحرك مكانا فيمكن ان يكون خلق فيه معنى يطلب به المتحرك الحركة نفسها ويكون ذلك المعنى طبيعة لا نفسا والانفصال عن هذا ان قولهم هذا انما هو لمن زعم ان تبديل الكواكب مكانها هو عن حركة طبيعية شبيهة بتبديل المتحركات بالطبع مكانها ووضعهم الحقيقي هو ان الحركة الدورية ليس يطلب لها المتحرك مكانا وانما يطلب نفس الحركة الدورية وان ما هذا شأنه فالمحرك له نفس ضرورة لا طبيعة لان الحركة ليس لها وجود الا في العقل اذ كان ليس يوجد خارج النفس الا المتحرك فقط وفيه جزء من الحركة غير متقرر الوجود فالذي يتحرك الى الحركة بما هي حركة هو متشوق لها ضرورة والذي يتشوق الحركة فهو متصور لها ضرورة وهذا أحد المواضع التي يظهر منها ان الاجرام السماوية هي ذوات عقول وشوق وقد يظهر ذلك أيضا من مواضع شتى أحدها أن المتحرك الواحد من الاجسام الكرية نجده يتحرك الحركتين المتضادتين معا أعني الغربية والشرقية وذلك شيء لا يمكن عن الطبيعة فان المتحرك بالطبيعة انما يتحرك حركة واحدة فقط وقد تقدم القول في الاشياء التي حركت القوم الى ان يعتقدوا أن السماء ذات عقل وبينا انهم لما تبين عندهم ان المحرك لما هو عقل بريء من المادة لزم ان لا يحرك

وذات القابل بل قد يزول عن القابل استعداد وجوده ويحصل له استعداد لعدمه بواسطة الحركات السماوية والتغيرات الفلكية فينعدم عن القابل وان كان ذات القابل باقيا كما في الكون والفساد ورد هذا الجواب بانه لما جاز زوال الهيآت النفسانية في الجملة بزوال استعداد النفس جاز أن تزول ادراكاتها أيضا فلا يحصل الجزم باستمرار اللذة أبدا في النفوس التي حصلت الاعتقادات المطابقة ولا الجزم باستمرار الألم في النفوس التي حصلت الاعتقادات الغير المطابقة ثم لم فرقتم بين الجاحدين والمعرضين والمهملين بان ألم الجاحدين مؤبد دونهما فغير صحيح لان سبب الألم في الاقسام الثلاثة هو الشوق الى الكمال الفائت ولا فرق بين الثلاثة في هذا السبب فالذي أوجب انقطاع عذاب البعض دون البعض والحكم بانقطاع شوق المهملين والمعرضين دون الجاحدين تحكم باطل (فان قلت) الفرق بين بان الجاحدين لهم اعتقادات باطلة مضادة لكمالهم دونهما (قلت) الاعتقادات المضادة للكمال ليست مستندة الى البراهين فلم لا يجوز زوالها ولم يحكم بوجوب بقائها حتى يدوم التعذب بسببها وأيضا فان المشتاق الى الشيء غير الواصل اليه انما يكون معذبا اذا كان جازما بكونه غير واصل والنفوس ذوات العقائد الباطلة قبل المفارقة تعتقد كون تلك الاعتقادات علوما فان بقي هذا الاعتقاد بعد المفارقة لم تتألم بفقدان الكمال اذ لا شعور لها بفقده لان الفرض انه بقي اعتقاد كون اعتقاداتها الباطلة علوما وان لم يبق بل زال هذا الاعتقاد فتزول تلك الاعتقادات الباطلة أيضا والا فما الفرق فلا يحصل لها الألم أصلا فضلا عن الألم السرمدي وقد يقال لا يزول الاعتقاد بكون تلك الاعتقادات علوما ولا يلزم منه نفي التألم لان تألمها ليس للاشتياق الى الادراك بل لانها لما اعتقدت ان ما أدركته من الامور الغير المطابقة للواقع كمال لها ومطابق للواقع ووجدت الوصول الى ما أدركته انها الاعتقادات فقد ما رجحته بعد الموت فتعذب بعذاب شديد بفقدان ما رجحت الوصول اليه وفيه

نظر لان اللذة عندهم كمال ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كمال وخير وفائدة قولهم عند المدرك على
ما صرح به هو الايذان بأن المعتبر في اللذة كماليته وخيريته في اعتقاد المدرك لا في نفس الامر حتى لو لم يكن الشيء كمالا وخيرا في نفس
الامر لذلك المدرك وهو يعتقد كماليته وخيريته يلتذ به ولو لم يزل لاصحاب الجهل المركب اعتقادان ما ادركه حق مطابق للواقع لزم
أن يلتذ بما أدركه ويكون من أهل السعادة فلا أقل من أن يكون له لذة مخلوطة بألم فقدان ما رجت الوصول اليه ولا يقولون
به بل يزعمون ان الم هو
الألم الشديد الذي لا ألم
فوقه ثم ان نفوس البله
والصلحاء قد اعتقدت في
حياتهم الدنيا اعتقادات
غير مطابقة للواقع بزعمهم
فكيف يكونون من أهل
السلامة ويمكن أن يقال
هم لا يعتقدون أن للنفس
كمالا فلا يكون لهم شوق
الى الكمال الفائت
فيكونون من أهل السلامة
بل من أهل السعادة على
ما يليق بحالهم كما يراه
بعضهم ثم استدلالهم على
تعلق أمثال تلك النفوس
باجسام أخر بانها ان لم تتعلق
تكون معطلة ولا معطل
في الوجود ممنوع بمقدمتيه
فانها تشعر بذواتها
ووجودها ولا تكون
معطلة عن الادراك وسلب
التعطل عن الوجود وان
كان مشهورا فيما بينهم
لكنه ليس ضروريا ولا
مبرهنا عليه فهو في حيز
المنع أيضا (وأيضا) جعل
جرم الفلك آلة لتعلق
نفوس البله والصلحاء غير
مستقيم لان اجزاء الفلك
متشابهة فليس بعض تلك
الاجزاء بان يكون آلة
لبعض تلك النفوس أولى من البعض فاما أن يكون كل جزء منها آلة لكل واحد من النفوس أو لا يكون كنتهم
شيء منها آلة لشيء من تلك النفوس والقسم الاول ظاهر الاستحالة فتعين الثاني فبطل جعل جرم الفلك آلة موضوعة لتخيلاتهم وبالجملة
فاكثر ما ذكروا في هذه المسئلة ظنون وتخمينات لا تليق بالمواضع العلمية ثم انا نقول لسنا ننكر على الحكماء من جهة انهم أثبتوا المعاد
الروحاني واللذات والآلام العقليتين وكونهما أعظم من الحسيتين فان المهرة المتقنين من علماء الاسلام ذهبوا الى ذلك بل يمكن

الا من جهة ما هو معقول ومتصور واذا كان ذلك كذلك فالمحرك عنه عاقل ومتصور ضرورة وقد
يظهر ذلك أيضا من ان حركتها شرط في وجود ما ههنا من الموجودات أو حفظها وليس يمكن أن يكون
ذلك عن الاتفاق وهذه الاشياء لا تتبين في هذا الموضع الا بيانا اقناعيا ومقنعا (المسئلة الخامسة عشر) في
ابطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء وقد قالوا ان السماء حيوان مطيع لله تعالى الى قوله الى
الاستكمال بذاتها (قلت) كل ما حكاه عن الفلاسفة فهو مذهبهم أو لازم عن مذهبهم أو يمكن ان ينزل
القول فيه على مذهبهم الا ما حكاه من ان السماء تطلب بحركتها الاوضاع الجزئية التي لا تتناهى فان
ما لا نهاية له غير مطلوب اذ كان غير موصول اليه ولم يقله أحد الا ابن سينا ومعاندة أبي حامد لهذا القول
كافية فيما أتى به والذي تقصد معه عند القوم انما هي الحركة نفسها انما هي حركة وذلك ان كمال الحي
بما هو حي هي الحركة وانما لحق السكون ههنا الحيوان الكائن الفاسد بالعرض أعني من قبل ضرورة
الهيولي وذلك ان التعب والكلال انما يدخل على هذا الحيوان من قبل أنه هيولاني وأما الحيوان الذي
لا يلحقه تعب ولا نصب فواجب أن تكون حياته كلها وكماله في الحركة وتشبهه بخالقه هو افادته الحياة
لما ههنا بالحركة وليست هذه الحركة عند القوم من أجل ما ههنا على القصد الاول أعني بالقصد الاول
أن يكون الجرم السماوي انما خلق من أجل ما ههنا فان الحركة هي فعله الخاص الذي من أجله وجد
فلو كانت هذه من أجل ما ههنا على القصد الاول لكان الجرم السماوي انما خلق من أجل ما ههنا
ومحال عندهم أن يخلق الافضل من أجل الانقص لكن من الافضل ولابد يلزم وجود الانقص
كالرئيس مع المرؤس الذي كماله في غير الرئاسة وانما الرئاسة ظل كماله وكذلك العناية بما ههنا شبيهة
بعناية الرئيس بالمرؤسين الذين لا نجاة لهم ولا وجود الا بالرئيس وبخاصة الرئيس الذي ليس يحتاج في
وجوده الاتم الافضل الى الرئاسة فضلا عن وجود المرؤسين (قال أبو حامد) الاعتراض على هذا الى
قوله وبين هذا (قلت) قد يظن ان هذا الكلام لضعفه يصدر عن أحد رجلين اما رجل جاهل واما
رجل شرير وأبو حامد مبرأ عن هاتين الصفتين ولكن قد يصدر من غير الجاهل قول جاهلي ومن غير
الشرير قول شريري على جهة الندور ولكن يدل هذا على قصور البشر فيما يعرض لهم من التقلبات
مانه ان حكينا لابن سينا أن الفلك يقصد بحركته تبديل الاوضاع وكان تبديل أوضاعه من الموجودات
التي ههنا والذي يحفظ وجودها بعد ان يوجدها وكان هذا الفعل منه دائما فاي عبادة أعظم من
هذه العبادة بمنزلة لو ان انسانا تكلف أن يحرس مدينة من المدن من عدوها بالدوران حولها ليلا ونهارا
أما كنا نرى ان هذا الفعل من أعظم الافعال القربة الى الله تعالى وأما لو فرضنا حركة هذا الرجل حول
المدينة للغرض الذي حكى هو عن ابن سينا من انه لا يقصد في حركته الا الاستكمال بأينيات غير
متناهية لقيل فيه انه رجل مجنون وهذا هو معنى قوله تعالى انك لن تخرق الارض ولن تبلغ الجبال
طولا وأما قوله فيه انه لما لم يمكنها استيفاء الآحاد بالعدد أو جميعها استوفتها بالنوع فانه كلام مختل غير
مفهوم الا ان يريد ان الحركة لما لم يمكن فيها ان تكون باقية باجزائها كانت باقية بكليتها وذلك ان من
الحركات ما هي غير باقية لا باجزائها ولا بكليتها وهي الكائنة الفاسدة ومنها ما هي باقية بنوعها فاسدة
كائنة باجزائها ولكن مع هذا يقال فيها انها حركة واحدة على الوجوه التي فصلت في غير ما موضع من

أن يوجد فى كلام الله تعالى وكلام رسوله عليه الصلاة والسلام ما يشير الى ذلك وانما ننكر عليهم من جهة انهم أنكروا المعاد الجسمانى واللذات والآلام الجسمانية فى دار الآخرة على ما دل عليه كتاب الله تعالى وكلام رسوله فى مواضع غير معدودة بحيث لا مجال لارتكاب تأويلهما وصرفهما عن ظاهرهما (قال الامام الرازى) انا لا ننكر اللذة العقلية ولا انها أقوى من غيرها ولكن ذلك مما لا يمكن اثباته بالأدلة العقلية وليس كل ما لا يمكن اثباته بهذا الطريق وجب انكاره فان أحدا لو حاول الدلالة على طعوم الأشياء وروائحها لتعذر ذلك عليه مع ان الحس يشهد بثبوتها وهذه اللذات العقلية من هذا القبيل ولا سبيل الى التصديق الجازم بها الا بالوصول اليها وكل من كان انقطاعه عن العلائق الجسدية وانجذابه الى المعارف الالهية أتم كان حظه منها أوفى ولقد رزقنا الله تعالى منها فى المنام واليقظة مرة بعد أخرى ما قوى ايماننا بها وسكن نفسنا اليها والظاهر من الحكماء انهم ما ذكروا الوجوه التى حكيناها عنهم الا لتكون جارية مجرى المنبهات والمشوقات وأنا أزيد عليها فأقول الكمال لذاته محبوب بالاستقراء فان كل حرفة نفيسة أو خسيسة فان الكامل فيها راجح فى الحب على الناقص وكما ان مراتب الكمال كثيرة فكذا مراتب الحب كثيرة ولما كان الكمال الاقصى ليس الا لله تعالى فالحب الشديد ليس الا له ثم ان شدة الحب تفيد حالتين مرتبتين الغفلة عن غير المحبوب والالتذاذ بادراك المحبوب ويدل عليه الاستقراء فشدة حب الله لابد وان تورثها تين الحالتين وأصحاب الذوق يسمون الغفلة عما سوى الله تعالى فناء وكما ان الكامل بالنسبة الى الاكمل لا يعد كاملا كذلك حب الكامل بالنسبة الى حب الاكمل لا يسمى حبا كاملا ولذلك لا يبقى الحب الشديد الا لله تعالى فلا تطمئن القلوب الا بذكره كما قال عز من قائل الا بذكر الله تطمئن القلوب والذى يظنه الاغمار من أن العلم بالأمور العقلية كلها أسباب اللذة فهو خطأ بل اللذة لا تحصل الا من العلم بالله تعالى والاستغراق فى محبته ثم ان العلم بالله تعالى لما لم يحصل للعقول البشرية

كتيم انه يقال فى الحركة انها واحدة وأما قوله لانه لما لم يمكنه استيفاؤها بالعدد استوفاها بالنوع فى كلام باطل لان الحركة السماوية واحدة بالعدد وانما يقال هذا فى الحركات التى دون السماء الكائنة وذلك ان هذا العالم يمكن فيها أن تكون واحدة بالعدد كانت واحدة بالنوع وباقية به من قبل بقاء الحركة الواحدة بالعدد (قال أبو حامد) والثانى هو انا نقول الى قوله واختيارها (قلت) هذه معاندة سفسطائية وذلك ان النقلة من مسئلة الى مسئلة هو من فعل السفسطائية كيف يلزم عن عجزهم ان عجزوا عن اعطاء السبب فى اختلاف جهات حركات السماء ان يعجزوا عن اعطاء السبب فى حركة السماء وأن لا يكون لحركتها علة هذا كلام كله فى غاية الركاكة والضعف وأما هذه المسئلة فما أكثر فرحهم بها الا انهم يظنون انهم قد أعجزوا الفلاسفة فيها والسبب فى ذلك جهلهم بأنحاء الطرق المسلوكة فى اعطاء الاسباب والمقدار الذى يطلب منها ويعطى فى شئ شئ من الموجودات فانه يختلف باختلاف طبائع الموجودات وذلك ان الاشياء البسيطة ليس لها سبب فيما يصدر عنها الا نفس طبائعها وصورها وأما الامور المركبة فتلفى لها أسباب فاعلة غير صورها وهى التى أوجبت تركيبها واقتران أجزائها بعضها الى بعض مثال ذلك ان الارض ليس لها سبب فى ان كانت تهوى الى أسفل الا الصفة الارضية وليس للنار سبب فى ان تعلو الى فوق الا نفس طبيعتها وصورتها وبهذه الطبيعة قيل انهما مضادة للارض وكذلك الفوق والاسفل ليس لهما سبب به صارت احدى الجهتين أعلى والأخرى أسفل بل ذلك يقتضى طباعهما وانما وجب اختلاف الجهات لانفسها واختلاف الحركات لاختلاف الجهات فليس هنا سبب يعطى فى اختلاف الحركات الا اختلاف جهات المتحركات واختلاف الجهات لاختلاف طبائعها أعنى ان بعضها أشرف من بعض مثال ذلك ان الانسان اذا أحس بالحيوان يقدم فى الحركة احدى رجليه من جهة من بدنه ثم يتبع بها الاخرى فقال لم كان الحيوان يقدم هذه الرجل ويؤخر الاخرى دون ان يكون الامر بالعكس لم يكن هنالك سبب يوفى ذلك الا أن يقال انه لابد فى حركة الحيوان من أن يكون له رجل يقدمها ورجل يعتمد عليها وذلك يوجب أن يكون للحيوان جهتان يمين ويسار وان اليمين هى التى تقدم أبدا القوة تختص بها وان اليسار هو الذى يتبع أبدا فى الاكثر اليمين لقوة تختص بها وانه لم يمكن ان يكون الامر بالعكس أعنى أن تكون جهة اليمين هى التى جهة اليسار لان طبائع الحيوان تقتضى ذلك اما اقتضاء أكثريا واما دائما وكذلك الامر فى الاجرام السماوية اذ لو سأل سائل فقال لم تتحرك السماء من جهة دون جهة قيل لان لها يمينا ويسارا وبخاصة اذ قد ثبت من أمرها أنها حيوان الا أنها يخصها ان جهة اليمين فى بعضها هى جهة اليسار فى البعض وهى مع هذا الجزء الواحد تتحرك الى الجهتين المتضادتين كالرجل الايسر الاعسر وكما انه لو سأل سائل فقال ان حركة الحيوان كانت تتم لو كان يمينه يساره ويساره يمينه فلم اختص اليمين بكونه يمينا واليسار بكونه يسارا لقيل له ليس لذلك سبب الا ان طبيعة الجهة المسماة يمينا اقتضت بجوهرها أن تكون يمينا والا تكون يسارا وطبيعة اليسار اقتضت بجوهرها أن تكون يسارا والا تكون يمينا وان الاشرف للجهة الاشرف كذلك اذا سأل سائل لم اختصت جهة اليمين فى الحركة العظمى بكونها يمينا وجهة اليسار بكونها يسارا وقد كان يمكن أن يكون الامر بالعكس كالحال فى أفلاك الكواكب المتحيرة لم يكن له جواب الا ان يقال الجهة

الا واسطة العلم بأفعاله فكلما كان العلم بها أكثر والاطلاع على حكمته أتم كان حبه والالتذاذ به أتم قال رحمه الله هذا ما عندي في هذا
الباب والله أعلم بالصواب (وأما المقام الثاني) فتقريره هو انهم قالوا لابد أن البشرية تنعدم بصورها وأعراضها بالموت وزوال الحياة
ولا يبقى الا المواد العنصرية المتفرقة المختلطة بأجزاء العناصر ثم انها لا تعاد أصلا وما وردت به الشرائع من اثبات المعاد الجسماني واللذات
والآلام الجسمانية في الدار الآخرة أمثال ضربت على حد أفهام الخلق لبيان المعاد الروحاني وأحوال سعادة النفوس
وشقاوتها بعد مفارقة
الأبدان لان الانبياء عليهم
الصلاة والسلام مبعوثون
الى كافة الخلق وأكثرهم
قاصرون على فهم المعاد
الروحاني والكمالات
الحقيقية واللذات العقلية
وذلك كالآيات المشعرة
بالجهة والجسمية قلنا انما
يصح التأويل والصرف
عن الظاهر اذا امتنع الحمل
على الظاهر كما في الآيات
المشعرة بالجهة والجسمية
فان الأدلة العقلية
والبراهين القطعية دلت
على امتناع الجسمية
والجهة فوجب صرفها عن
الظاهر وأما فيما نحن فيه
فلا قرينة للصرف عن
الظاهر فضلا عن الدليل
القطعي بل أكثر الآيات
والاحاديث الواردة في ذلك
تمنع حملها على التشبيه
والتمثيل شهد بذلك تتبع
كتاب الله تعالى وسنة
رسوله عليه الصلاة والسلام
وشبههم في امتناع المعاد
الجسماني كثيرة منها ان
المعاد الجسماني اما بان
يعدم تعالى الابدان
وأجزاءها بالكلية ثم
يوجدها بعينها أو يفرق
أجزاءها ثم يجمعها او يعيدالى الحياة وكلاهما يتضمن اعادة المعدوم بعينه الذى
(أما الاول) فظاهر (وأما الثاني) فلان الانسان المعين مشارك لسائر الناس في الانسانية وممتاز عنهم في تعينه وتشخصه وما به الاشتراك
غير ما به الامتياز فتشخص كل واحد من الاشخاص يجب أن يكون زائدا على ماله من الانسانية وذلك الزائد لابد أن يكون صفة قائمة به
فعند تفرق الاجزاء لابد وان تنعدم تلك الصفة فلو أعاد الله تعالى ذلك البدن الشخصي فلابد وان يعيد تشخصه الذى انعدم والا لم يكن

الاشرف اختصت بالجرم الاشرف كالحال في اختصاص النار بفوق والارض بأسفل وأما كون
السموات تتحرك بالحركتين المتضادتين ماعدا الحركة اليومية فالضرورة تضاد الحركات ههنا أعني
حركة الكون والفساد وليس في طبيعة العقل الانساني أن يدرك أكثر من هذا وأمثال هذه الاقاويل
في هذا الموضع فلما اعترض أبو حامد هذه المسئلة وقال انه ليس لهم عليها جواب حكى في ذلك جوابا عن
بعض الفلاسفة فقال وقال بعضهم لما كان الى قوله في هذا الغرض (قلت) ان هذا المتكلم رام أن يعطي
السبب في ذلك من قبل السبب الغائي لا من قبل الفاعل وليس يشك أحد من الفلاسفة أن هنالك
سببا غائيا على القصد الثاني هو ضروري في وجود ما ههنا وان كان لم يوقف عليه بعد التفصيل لكن
يشك انه ما من حركة ههنا ولا مسير ولا رجوع للكواكب الا ولها مدخل في وجود ما ههنا حتى لو اختلف
منها شئ لاختل الموجود ههنا ولكن كثيرا من هذه الاسباب الجزئية اما أن لا يوقف عليها أصلا واما
أن يوقف عليها بعد زمان طويل وتجربة طويلة مثل ما يحكى أن الحكيم أثبته في كتابه في التدبيرات
الفلكية الجزئية فاما الأمور الكلية فالوقوف عليها أسهل وأصحاب علوم التنجيم قد وقفوا على كثير
منها وقد أدرك في زماننا هذا كثير مما وقفت عليه الأمم السالفة من هذا المعنى كالكلدانيين وغيرهم
فلذلك لا ينبغي أن لا يعتقد ان لذلك حكمة في الموجودات اذ قد ظهر بالاستقراء ان جميع ما يظهر في
السماء هو لموضع حكمة غائية وسبب من الاسباب الغائية فانه اذا كان الامر في الحيوان كذلك فهو أحرى
أن يكون في الاجرام السماوية وقد ظهر في الانسان والحيوان نحو من عشرة آلاف حكمة في زمان قدره
ألف سنة فلا يبعد ان يظهر في آباد السنين الطويلة كثير من الحكمة التي في الاجرام السماوية وقد نجد
للاوائل رمز وافق ذلك رموز اليهود تأويلها الحكماء الراسخون في العلم وهم الحكماء المحققون وأما
الاول وهو قوله ان لقائل أن يقول التشبه بالله تعالى يقتضي له أن يكون ساكنا لان الله تعالى يتقدس
عن الحركة لكن اختيار الساكن فيها من افاضته الخير على الكائنات فانه كلام مختل فان الله تعالى
ليس بساكن ولا متحرك وان يتحرك الجسم أفضل له من أن يسكن واذا تشبه الموجود بالله تعالى
فانما يتشبه به بكونه في أفضل حالاته وهي الحركة وأما الجواب الثاني فقد تقدم الجواب عنه
(المسئلة السادسة عشر) في ابطال قولهم ان نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثات
في هذا العالم الى قوله لانه تحكم في نفسه (قلت) هذا الذي حكاه لم يقله أحد من الفلاسفة فيما علمي
الا ابن سينا أعني ان الاجرام السماوية تتخيل خيالات لانهاية لها والاسكندر يصرح في مقالته المسماة
بمبادي الكل ان هذه الاجرام ليست متخيلة لان التخيل انما كان في الحيوان من أجل السلامة
وهذه الاجرام لا تخاف الفساد فالخيالات في حقها باطلة وكذلك الحواس ولو كان لها خيالات
لكان لها حواس لان الحواس شرط في الخيالات فكل متخيل حساس ضرورة وليس ينعكس
وعلى هذا لا يصح تأويل اللوح المحفوظ على ما حكاه عنهم وأما تأويل العقول المفارقة التي تحرك الكواكب
الى جهة الطاعة لها ملائكة مقربين فتأويل جار على أصولهم وكذلك تسمية نفوس الافلاك
ملائكة سماوية اذا قصد مطابقة ما أدى اليه البرهان وما أتى به الشرع (قال أبو حامد) واستدلوا
فيه الى قوله التفهيم مذهبهم (قلت) قد قلنا ان هذا الرأي ما نعلم أحدا قال به الا ابن سينا وأما الدليل

معيد لذلك الشخص وهو خلاف الفرض فيلزم اعادة المعدوم بعينه وهي مستحيلة (أما أولا) فلان المعدوم لا يصح الحكم عليه بصحة العود اذ لا بد في الحكم عليه بصحة العود من الاشارة اليه وهي ممتنعة لانتفاء الهوية فلا يصح عوده والا لكان الحكم بصحة عوده صحيحا (وأما ثانيا) فلانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه وهو ضروري الاستحالة (وأما ثالثا) فلانه لو جاز اعادة المعدوم بعينه أي بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الأول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في

الذي حكاه عنه فهو واهي المقدمات وان كانت مقدمة جدلية وذلك انه يضع ان كل معقول جزئي فانه انما يصدر عن المتنفس من قبل تصور جزئي لذلك المعقول وحركات جزئية بها يكون ذلك المعقول الجزئي ثم يضيف الى هذه المقدمة الكبرى مقدمة صغرى وهي ان السماء متنفسة يصدر عنها افعال جزئية فيلزم من ذلك أن يكون يصدر عنها ما يصدر عن المعقولات الجزئية والافعال الجزئية عن تصور جزئي وهو الذي يسمى خيالا وهذا ليس يظهر في الصنائع فقط بل في كثير من الحيوان الذي يفعل أفعالا محدودة كالنحل والعنكبوت والمعاند لهذه المقدمات انه ليس يصدر فعل جزئي عن ذوي العقول الا من جهة ما ذلك المعنى متخيل خيالا عاما تصدر عنه أمور جزئية لا نهاية لها مثال ذلك ان الصانع انما تصدر عنه صورة الخزانة من جهة خيال كلي عام لا يختص بخزانة دون خزانة وكذلك الامر فيما يصدر من الصنائع بالطبع عن الحيوانات وكان هذه الخيالات هي واسطة بين الادراكات الكلية والجزئية أعني انها واسطة بين حد الشيء وخياله الخاص به فالاجرام السماوية ان كانت تتخيل فبمثل هذا الخيال الذي هو من طبيعة الكلي لا الخيال الجزئي المستفاد من الحواس ولا يمكن أن تكون أفعالها صادرة عن التصور الجزئي ولذلك ما يرى القوم ان الصورة الخيالية التي تصدر عنها افعال الحيوانات المحدودة هي كالمتوسطة بين المعقولات والصور الخيالية الشخصية مثل الصورة التي يفر بها الغنم مما يصيد من الجوارح والتي بها تصنع النحل بيوتها وأما الصانع الذي يحتاج الى مثال جزئي محسوس فهو الذي ليس عنده هذا المثال الكلي الذي هو ضروري في صدور ما يصدر عنه من الجزئيات وهذا الخيال هو الباعث للارادة الكلية التي لا تقصد شخصا دون شخص من النوع الواحد وهذا الا يوجد في الاجرام السماوية وأما ان توجد ارادة عامة للشيء الكلي بما هو كلي فهو مستحيل لان الكلي ليس له وجود خارج الذهن ولا هو كائن فاسد فتقسيمه أولا الارادة الى كلية وجزئية غير صواب اللهم الا أن يقال ان الاجرام السماوية تتحرك نحو حدود الاشياء بغير أن يقترن الحد بتخيل شخص من أشخاص الموجودات بخلاف ما هو الامر عندنا وقوله ان الارادة الكلية ليس يصدر عنها جزئي خطأ اذا فهم من الارادة الكلية ما لا يخص شخصا دون شخص بل خيال عام كخيال الملك في اتخاذه الاجناد والمقاتلة وأما ان فهم من الارادة تعلقها بالمعنى الكلي بعينه فليس تتعلق به ارادة أصلا ولا توجد ارادة بهذه الصفة الا من الجهة التي قلنا فالاجرام السماوية ان تبين من أمرها انها تعقل ما ههنا من جهة ما تتخيل فذلك من جهة الخيالات العامة التي تلزم الحدود لا من جهة الخيالات الجزئية التي تلزم الاحساسات والاظهر أن يكون ذلك على التصور الجزئي وبخاصة اذا قيل ان ما يصدر عنها ههنا انما يصدر عن القصد الثاني لكن مذهب القوم انها تعقل أنفسها وتعقل ما ههنا وهل تعقل ما ههنا على انه غيرها ذوات فيه نظر تفحص عنه في المواضع الخاصة به وبالجملة ان كانت عالمة فاسم العلم مقول على علمنا وعلمها باشتراك الاسم وأما ما قوله في هذا الفصل في سبب الرؤيا والوحي فهو شيء تفرد به ابن سينا وآراء القدماء في ذلك غير هذا الرأي وأما وجود علم الاشخاص غير متناهية بالفعل من جهة ما هو علم شخصي فشيء ممتنع واعني بالعلم الشخصي الادراك المسمى خيالا ولم يكن معنى لادخال مسئلة الرؤيا والوحي في هذا الموضع الا أن يتطرق بذلك الى كثرة المعاندة وهو فعل سفسطائي لا جدلي وهذا الذي قلته من أمر تخيل الاجرام

وقت آخر واللازم باطل لانضمامه الى كون الشيء مبتدأ من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته الاول فكذا الملزوم (وأما رابعا) فلانه لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز أن يوجد ابتداء بدلا عنه ما يماثله في الماهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم الامثال واحد واللازم باطل لاستلزامه عدم التمييز بين المبتدا والمعاد لان التقدير اشتراكهما في الماهية وجميع العوارض (لا يقال) لا نسلم ان الثاني يتضمن اعادة المعدوم بعينه ولم لا يجوز أن يكون تشخص زيد عبارة عن تشخصات أجزائه الاصلية الباقية من أول العمر الى آخره وتكون تعينات تلك الاجزاء باقية بعد التفرق وزوال الحياة والخلقة والشكل العارض للمجموع فاذا جمع الله تعالى تلك الاجزاء وجعلها حية فقد أعاد زيدا من غير أن يكون هناك اعادة المعدوم بعينه (لانا نقول) لو كان الامر على ما ذكر لكان من الواجب أن يقال عند موت شخص وتفرق أجزائه العنصرية النارية والهوائية والمائية والارضية انه ما بقي ذلك الشخص اذ لم يعتبر في شخصيته الا تلك الاجزاء وتشخصاتها التي لم ينعدم شيء منها وذلك معلوم الفساد بالضرورة والجواب انا لا نسلم امتناع اعادة المعدوم بعينه وما ذكر من الوجوه على بطلانه فمدفوع أما الاول فانا لا نسلم ان المعدوم لا يصح الحكم عليه بصحة العود (قوله) اذ لا بد من الحكم عليه من الاشارة اليه وهي ممتنعة لانتفاء الهوية (قلنا) ان أريد انتفاء الهوية مطلقا في الخارج والذهن فممنوع وان أريد في

الخارج فمسلم ولكن لا يلزم من انتفاء الهوية في الخارج امتناع الاشارة اليه فان التميز والثبوت عند العقل كاف في الاشارة العقلية وهي كافية في صحة الحكم والاحتياج الى الثبوت العيني انما هو عند ثبوت الصفة له في الخارج ولو سلم فامتناع الحكم عليه بصحة العود لانتفاء الاشارة اليه لانتفائه هويته لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوعه بتأثير الفاعل من غير ان يتصور ه متصور او يحكم عليه بشئ من الاحكام (واما الثاني) فلانا لا نسلم تخلل العدم بين الشئ ونفسه بحسب الوقتين فانه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث وما له راجع الى تخلل العدم بين زماني وجوده واذا اعتبر نسبة هذا التخلل الى العدم مجازا كفاه اعتبار التغاير في الوجود بحسب زمانيه (واما الثالث) فلانا لا نسلم كون الوقت من المشخصات فان كل احد يقطع بان ثيابه وكتبه اليوم هي بعينها التي كانت بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك ينسب الى السفسطة (واما الرابع) فلانا لا نسلم الشرطية بل وجود المثل بالمعنى المذكور محال اذ يلزم منه أن يتشخص شخصان بتشخص واحد فيكون التشخص الواحد مشتركا بينهما فلا يكون تشخصا لان مقتضى التشخص التوحد المانع من الشركة مطلقا (فان قلت) الحكم بامتناع اعادة المعدوم ضروري وما ذكر من الوجوه في صورة الادلة تنبيهات لا يضر منعها (قلت) ممنوع كيف وقد قال بجوازه جم غفير من العقلاء ودعوى الضرورة فيما خالف فيه الجم الغفير من العقلاء غير مسموعة ثم ان سلمنا امتناع اعادة المعدوم بعينه ولكن من المحتمل أن يقال الانسان هو الاجزاء الاصلية الباقية من أول العمر الى آخر العمر وتلك الاجزاء قليلة جدا وهي المسماة بالروح فعند حضور الموت بأمر الله تعالى الملائكة بقبض تلك الاجزاء التي هي الانسان بالحقيقة من غير أن يقع فيها تفرق وتبدل وتغير في صفاتها فلا يلزم اعادة المعدوم أصلا ومنها انه لو أكل انسان انسانا وصار غذاء وجزأ من بدنه كما وانما

السماوية تخيلات متوسطة بين الخيالات الجزئية والكلية هو قول مقنع والذي يلزم عن أصول القوم ان الاجرام السماوية لا تتخيل أصلا لان هذه الخيالات كما قلنا انما هي لموضع السلامة سواء كانت عامة او خاصة وهي أيضا من ضرورة تصورنا بالعقل ولذلك كان تصورنا كائنا فاسدا وتصور الاجرام السماوية اذا كان غير كائن ولا فاسد فيجب أن لا يقترن بخيال وان لا يستند اليه بوجه من الوجوه ولذلك ليس ذلك الادراك لا كليا ولا جزئيا بل يتحد هنالك العلمان ضرورة أعني الكلي والجزئي وانما يتميز ههنا في المواد من قبل تلك ومن هذه الجهة وقع الاعلام بالغيوب بالرؤيا وما أشبه ذلك وهذا بين على التمام في موضعه (قال أبو حامد) والجواب ان نقول الى قوله تحكموا بوضعها (قلت) أما قول أبي حامد والجواب أن يقال بم تنكرون الى قوله فلا نحتاج الى شئ مما ذكرتموه هو جواب من جنس المسموع لا من جنس المعقول فلا معنى لادخاله في هذا الكتاب والفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع فان أدركته استوى الادراكان وكان ذلك أتم في المعرفة وان لم تدركه أعلمت بقصور العقل الانساني عنه وان يدركه الشرع فقط واعتراضه عليهم في تأويل اللوح والقلم هو شئ خارج عن هذه المسئلة فلا معنى أيضا لادخاله وهذا التأويل في علم الغيب لابن سينا فهي معاندة صحيحة فانه ليس للسماء حركات جزئية في مسافات جزئية حتى يقتضي ذلك ان يكون لها تخيل فان المتنفس الذي يتحرك حركات جزئية في أمكنة جزئية لا محالة تخيل لتلك التي تحرك عليها وان تلك الحركات اذا كانت تلك المسافات غير مدركة له بالبصر والمستدير كما قال انما يتحرك من حيث هو مستدير حركة واحدة وان كان يتبع تلك الحركة الواحدة حركات كثيرة متفننة جزئية فيما دونها من الموجودات فانه ليس المقصود عندهم من تلك الجزئيات من جهة ما هو جزئي فانه ان كان الامر كذلك لزم ان تكون السماء ولا بد متخيلة فانظر انما هو في الجزئيات الحادثة عنها فهل هي مقصودة لانفسها أو لحفظ النوع فقط وليس يمكن ان يتبين هذا في هذا الموضع لكن يظهر ان ههنا أولا بد عناية بالجزئيات بالجملة وهو وجود المنامات الصادقة وما يشبه ذلك من تقدمة المعرفة بما يحدث في المستقبل وهي في الحقيقة عناية في النوع (قال أبو حامد) المقدمة الثالثة الى قوله عندهم بالاطل (قلت) أما استبعاده ان يكون ههنا عقل بريء من المادة يعقل الاشياء بلوازمها الذاتية على جهة الحصر لها فليس امتناعه من الامور المعروفة بانفسها ولا أيضا وجوب وجوده من الامور المعروفة بانفسها لكن القوم أعني الفلاسفة يزعمون انه قد قام البرهان عندهم على وجود عقل بهذه الصفة وأما وجود خيالات غير متناهية فممتنع على كل جوهر متخيل واما وجود ما لا نهاية له في العلم القديم وكيف يقع الاعلام بالجزئيات الحادثة في المستقبل للانسان من قبل العلم القديم فامر يدعي القوم ان عندهم بيانه من قبل ان النفس تعقل من ذلك المعنى الكلي الذي في العقل لا المعنى الجزئي الذي تشخص فيها والاشخاص المعروفة عندها لان النفس هي بالقوة جميع الموجودات وما بالقوة فهو يخرج الى الفعل اما من قبل الامور المحسوسة واما من قبل طبيعة العقل المتقدمة على المحسوسات في الوجود أعني العقل الذي من قبله صارت الموجودات المحسوسة معقولة متقنة لا من جهة ان في ذلك العلم خيالات لاشخاص لا نهاية لها وبالجملة فيزعمون انه قد اتحد العلمان الكلي والجزئي في العلم المفارق للمادة وانه اذا فاض ذلك العلم على ما ههنا انقسم الى كلي وجزئي وليس ذلك العلم لا كليا ولا جزئيا وهذا وضعه ليس يمكن ان يتبين في هذا الموضع

يقع في أيام القحط بل نقول لاحاجة فيه الى هذا الفرض فانك اذا تأملت ظاهر التربة المعمورة علمت أن ترابها جثث الموتى قد حصل منها النبات وأكله الدواب وأكلناها وأيضا قد زرع فيها وغرس ثم حصلت منها الفواكه والحبوب فأكلناها فالاجزاء المأكولة اما أن تعادفي بدن الآكل أوفي بدن المأكول وأياما كان لايكون أحدهما بعينه معادا بتمامه وأيضا الاسبيل الى جعلها اجزاء من كل منهما والعلم به ضروري ولا أولوية لجعلها اجزاء من بدن أحدهما دون الآخر بقي أن لايجعل جزأ لشيء من ذينك البدنين وذلك

واغا التكلم في هذه الأشياء في هذا الموضع بمنزلة من أخذ مقدمات هندسية ليس لها شهرة تفعل فيها تصديقا ولا اقناعا في بادئ الرأى فضرب بعضها ببعض أعنى جعل يعترض بعضها على بعض فان ذلك من أضعف أنواع الكلام وأخسه لانه ليس يقع بذلك تصديق برهاني ولا اقناعي وكذلك العلم بالفروق التى بين نفوس الاجرام السماوية وبين نفس الانسان هي كلها مطالب غامضة ومتى تكلم في شيء منها في غير موضعه أتى الكلام فيها اما غريبا واما اقناعيا أو في بادئ الرأى أعنى من مقدمات ممكنة مثل قولهم ان النفس الغضبية والشهوانية تفرق النفس الانسانية عن ادراك ماشأن النفس أن تدركه فان هذه الأقاويل وأمثالها يظهر من أمرها انها ممكنة وانما تحتاج الى أدلة وانها يتطرق اليها امكانات كثيرة متقابلة فهذا آخر مارأينا أن نذكر في تعريف الأقاويل التى وقعت في هذا الكتاب في المسائل الالهية وهى معظم ما في هذا الكتاب ثم نقول بعد هذا ان شاء الله تعالى في المسائل الطبيعية (قال أبو حامد) أما الملقب بالطبيعيات فهو علوم كثيرة نذكر أقسامها الى قوله وانما نخالفهم من جملة هذه العلوم في أربع مسائل (قلت) أما ما عدده من أجناس العلم الطبيعي الثمانية فصحيح على مذهب ارسطاطاليس وأما العلوم التى عددها على أنها فروع له فليست كما عددها أما الطب فليس هو من العلم الطبيعي وهو صناعة تؤخذ مباديها من العلم الطبيعي لان العلم الطبيعي نظرى والطب عملى واذا تكلمنا في شيء مشترك للعلمين فمن جهتين مثل تكلمنا في الصحة والمرض وذلك ان صاحب العلم الطبيعي ينظر في الصحة والمرض من حيث هما من أجناس الموجودات الطبيعية والطبيب ينظر فيهما من حيث انه يحفظ أحدهما ويبطل الآخر أعنى انه ينظر في الصحة من حيث يحفظها وفي المرض من حيث يزيله وأما علم أحكام النجوم فليس هو أيضا منها وانما هو علم يتقدمه المعرفة بما يحدث في العالم وهو من نوع الزجر والكهانة ومن هذا الجنس أيضا علم الفراسة الا ان علم الفراسة هو علم بالامور الخفية الحاضرة لا المستقبلة وعلم التعبير هو أيضا من نحو علوم تقدمه المعرفة بما يحدث وليس هذا الجنس من العلم لا نظريا ولا عمليا وان كان قد يظن به انه ينتفع به في العمل وأما علوم الطلسمات فهى باطلة فانه ليس يمكن ان وضعنا ان للنصب الفلكية تأثيرا في الأمور المصنوعة أن يكون ذلك التأثير لها الا في المصنوع لا أن يتعدى تأثير ذلك المصنوع الى شيء آخر خارج عنه وأما علوم الحيل فهى داخلة في باب التعجب ولا مدخل لها في الصنائع النظرية وأما الكيمياء فصناعة مشكوك في وجودها وان وجدت فليس يمكن أن يكون المصنوع منها هو المطبوع بعينه لان الصناعة قصاراها الى ان تتشبه بالطبيعة ولا تبلغها في الحقيقة وأما هل يفعل شيأ يشبه في الجنس الامر الطبيعي فليس عندنا ما يوجب استحالة ذلك ولا امكانه والذى يمكن أن يوقف منه على ذلك هو طول التجربة مع طول الزمان وأما المسائل الاربع التى ذكر فنحن نذكر واحدة واحدة منها (قال أبو حامد) المسئلة الاولى حكمهم الى قوله فلنخض في المقصود (قلت) أما الكلام في المعجزات فليس فيه للقدماء من الفلاسفة قول لان هذه كانت عندهم من الاشياء التى لايجب ان يتعرض للفحص عنها وتجعل مسائل فانها مبادى الشرائع والفاحص عنها والمشكك فيها يحتاج الى عقوبة عندهم مثل من يفحص عن سائر مبادى الشرائع العامة مثل هل الله تعالى موجود وهل السعادة موجودة وهل الفضائل موجودة وانه لايشك في وجودها وان كيفية وجودها

يبطل الاعادة بمعنى جمع الأجزاء (والجواب) أن المعاد هو الأجزاء الاصلية الباقية من أول العمر الى آخره والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل فنجعل جزأ من المأكول من غير لزوم فساد فان قيل يجوز أن تكون الاجزاء الاصلية من المأكول استحال دما ثم منيا في الآكل ويحصل منه مولود فتكون الأجزاء الاصلية من المأكول اجزاء أصلية لذلك المولود فيعود المحذور قلنا الافساد في الجواز بل في الوقوع فلعل الله تعالى يحفظ الأجزاء الأصلية لشخص من أن تصير أجزاء أصلية لشخص آخر (لايقال) الأبدان الماضية غير متناهية والاجزاء العنصرية التى تحصل مادة لبدن الانسان متناهية فاذن لابد أن تكون الاجزاء الاصلية لبدن أجزاء أصلية لبدن آخر لانا نمنع كون الابدان الماضية غير متناهية فانا قد أبطلنا فيما سبق أدلة قدم العالم وأيضا الاجزاء الاصلية التى هى الانسان في الحقيقة

تقبضها الملائكة بأمر الله تعالى عند حضور الموت فلا يتعلق بها الاكل ولا تختلط بالتراب ولا يحصل منها النبات والثمار والحبوب ومنها لو صحت الاعادة بالتفسير المذكور لصح أن يكون الانسان من غير أب وأم والتالى باطل فالمقدم مثله أما الشرطية فظاهرة وأما بطلان التالى فلانه لو جاز ذلك في الجملة لجاز في كل انسان نراه أن يكون تكونه لا من الاب والأم وذلك سفسطة ظاهرة وأيضا نحن نعلم بالضرورة أن العناصر مالم تستحل في الأطوار بان تصير نباتا ثم يأكله الحيوان

ثم يأكله الانسان أو نباتا صالحا لان يكون غذاء للانسان ثم يأكله ويستمر به فيصير دما ثم منيا ثم يقع في رحم آدمية ثم يصير فيها مضغة ثم علقة لا يصير انسانا (والجواب) انا لا نسلم بطلان التالي (قوله) أولا لو جاز ذلك في الجملة لجاز في كل انسان نراه (قلنا) ان أريد بالجواز في قوله لجاز في كل انسان نراه الامكان الذاتي فمسلم ولا سفسطة وان أريد تردد الذهن فممنوع فان النفس قد علمت بالعادة ان الاناسي الموجودة الآن انما تكونت من الأب والام فاذا خرق الله تعالى العادة بايجاده من غير أب وأم استبان هذا العلم عن العقل ولا يخالفه

وقوله ثانيا نحن نعلم بالضرورة أن العناصر ما لم تستحل بأن تصير نباتا صالحا لان يكون غذاء للانسان ثم يأكله ويستمر به ويصير دما ثم منيا ثم يقع في رحم آدمية ثم يصير فيها مضغة ثم علقة لا يصير انسانا ممنوع بل المعلوم لنا هو أن العناصر اذا استحالت في الاطوار المذكورة تصير انسانا وأما انه لا يكون الا بهذا الطريق فلا نعلم ثباته فلعل هناك طريقا آخر أو طرقا متعددة لا نعلمها لعدم مشاهدتنا اياها وقد ورد في بعض الاخبار انه يعم الارض مطر في وقت البعث قطراته تشبه النطف ويختلط بالتراب فلا بعد في أن يكون في الأسباب الالهية أمور جارية مجرى ما ذكر فان في خزانة المقدورات غرائب وعجائب لا يعلمها الا الله تعالى وليس انكاره الا كانكار سائر الأمور الثابتة الوجود الخفية الاسباب كالسحر والنيرنجات والطلسمات ومنها انه لو ثبت المعاد الجسماني فاما أن يكون عود الأرواح الى الابدان في عالم العناصر وهو القول بالتناسخ وانه باطل أو في عالم الافلاك وهو يوجب الخرق ولا للافلاك وهو محال لانه لو صح انخراقها لتحركت الاجزاء المتفرقة عن مواضعها عند نفوذ الخارق فيها بالحركة المستقيمة ولتحركت الى مواضعها عند خروج الخارق منها بالحركة المستقيمة أيضا وهي ممتنعة على الافلاك لانها لا تكون الا عن الجهة أو الى الجهة فتكون

هو أمر الهي معجز عن ادراك العقول الانسانية والعلة في ذلك ان هذه هي مبادي الاعمال التي يكون بها الانسان فاضلا ولا سبيل الى حصول العلم الا بعد حصول الفضيلة فوجب أن لا يتعرض للفحص عن المبادي التي توجب الفضيلة قبل حصول الفضيلة واذا كانت الصنائع العملية لا تتم الا بأوضاع ومصادرات يتسلمها المتعلم أولا فأحرى أن يكون ذلك في الامور العملية وأما ما حكاه في اثبات ذلك عن الفلاسفة فهو قول لا أعلم أحدا قال به الا ابن سينا واذا صح الوجود وأمكن ان يتغير جسم عما ليس بجسم ولا قوة في جسم تغير استحالة فان ما أعطى من ذلك السبب الممكن اذ ليس كل ما كان ممكنا في طبيعته يقدر الانسان ان يفعله فان الممكن في حق الانسان معلوم وأكثر الممكنات في أنفسها ممتنعة عليه فيكون تصديق النبي أن يأتي بالخارق وهو ممتنع على الانسان ممكن في نفسه وليس يحتاج في ذلك ان نضع ان الأمور الممتنعة في العقل ممكنة في حق الانبياء واذا تأملت المعجزات التي صح وجودها وجدتها من هذا الجنس وأبينها في ذلك كتاب الله العزيز الذي لم يكن كونه خارقا من طريق السماع كانقلاب العصا حية وانما ثبت كونه معجزا بطريق الحس والاعتبار لكل انسان وجد ويوجد الى يوم القيامة وبهذا فاقت هذه المعجزة سائر المعجزات فليكتف بهذا من لم يقنع بالسكوت عن هذه المسئلة وليعرف أن طريق الخواص في تصديق الانبياء طريق آخر قد نبه عليه أبو حامد في غير ما موضع وهو الفعل الصادر عن الصفة التي فيها سمي النبي نبيا الذي هو الاعلام بالغيوب ووضع الشرائع الموافقة للحق والمفيدة من الاعمال ما فيه سعادة جميع الخلق وأما ما حكاه في الرؤيا عن الفلاسفة فلا أعلم أحدا قال به من القدماء الا ابن سينا والذي يقول القدماء في أمر الوحي والرؤيا انما هو عن الله تعالى بتوسط موجود روحاني ليس بجسم وهو واهب العقل الانساني عندهم وهو الذي يسميه الحذاق منهم العقل الفعال ويسمى في الشريعة ملكا فلنعد الى ما قاله في المسائل الاربع (المسئلة الاولى) قال أبو حامد الاقتران بين ما يعتقد الى قوله والكلام في هذه المسئلة ثلاث مقامات (المقام الاول) ان يدعي الخصم الى قوله الى غير ذلك من الاسباب (قلت) أما انكار وجود الاسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي والمتكلم بذلك اما جاحد بلسانه لما في جنانه واما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك ومن ينفي ذلك فليس يقدر أن يعترف ان كل فعل لا بد له من فاعل وأما ان هذه الاسباب مكتفية بنفسها في الافعال الصادرة عنها أو انما تتم أفعالها بسبب من خارج اما مفارق واما غير مفارق فأمر ليس معروفا بنفسه وهو مما يحتاج الى بحث وفحص كثير وان ألفوا هذه الشبهة في الاسباب الفاعلة التي يحس أن بعضها يفعل بعضا لموضع ما ههنا من المفعولات التي لا يحس فاعلها فان ذلك ليس بحق فان التي لا تحس أسبابها انما صارت مجهولة ومطلوبة من انها لا تحس لها أسباب فان كانت الاشياء التي لا تحس لها أسباب مجهولة بالطبع ومطلوبة فما ليس بمجهول فأسبابه محسوسة ضرورة وهذا من فعل من لا يفرق بين المعروف بنفسه والمجهول فما أتى به في هذا الباب مغالطة سفسطائية وأيضا فماذا يقولون في الاسباب الذاتية التي لا يفهم الموجود الا بفهمها فانه ليس من المعروف بنفسه ان الاشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الافعال الخاصة بموجود موجود وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الاشياء وأسماؤها وحدودها فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد وكانت الأشياء كلها شيئا واحدا

الجهة متعددة لها الابهاو قد ثبت أن الجهة انما تتحدد بها أو في عالم آخر وهو أيضا باطل لامتناع وجود عالم آخر سوى هذا العالم اذ لو وجد عالم آخر لحصل فى ذلك العالم جهات مختلفة والجهات المختلفة لا تتحدد الا بالمحيط والمركز والمحيط يجب أن يكون بسيطا والبسيط لابد أن يكون شكله الكرة فيجب أن يكون ذلك العالم كرة أيضا فيعرض بينهما خلاء سواء كانتا متلاقيتين أو متباينتين اذ الكرتان لا تتلاقيان الا على نقطة واحدة وهو محال وأيضا لو كان فى الوجود عالمان لكان فى كل واحد منهما أرض وماء وهواء ونار فيلزم أن يكون للاجسام المتفقة الحقائق أمكنة مختلفة الطباع أو يكون هناك قسر دائم وكل منهما مستحيل (والجواب) لانسلم أن القول باعادة الأرواح الى الابدان فى عالم العناصر قول بالتناسخ وانما يكون تناسخا لو قلنا باعادتها فى أبدان أخر ولا نسلم امتناع انخراق الافلاك فان الدليل الذى تمسكوا به على تقدير تمامه انما يدل على امتناع الانخراق فى محدد الجهات الذى هو الفلك الأعظم لا فى سائرها ولا نسلم أيضا امتناع وجود عالم آخر سوى هذا العالم فان ماذكر فى بيان امتناعه من المقدمات غير مسلم عندنا فانا لا نسلم ان اختلاف الجهات انما يحصل بالجسم المحيط ولم لا يجوز أن يكون بالفاعل المختار ولا نسلم أن المحيط يجب أن يكون بسيطا ولا نسلم امتناع الخلاء وماذكر من الدليل على امتناعه فغير تام على ماعرف فى موضعه ولو سلم امتناع الخلاء لكن الخلاء انما يلزم لو لم يكن وجود العالمين بحيث لا يكون بينهما جسم أو كان وجود العالم الآخر مع وجود هذا العالم وكل منهما ممنوع فانه يجوز أن يكون الفلك الاقصى بما فيه من الافلاك والعناصر مركوزا فى ثخن فلك آخر ويكون فى ثخن ذلك الفلك ألف ألف كرة كل منها مثل الفلك الاقصى بما فيه من الافلاك والكواكب والعناصر فان العقول البشرية غير واقفة الا على القليل من أحوال المخلوقات ومن حاول تقدير ملك الله تعالى أو ملكوته بكمال عقله فقد ضل ضلالا مبينا ويجوز أيضا أن يعدم الله تعالى هذا العالم ويوجد بدله عالما آخر وامتناع اعدام العالم

ولا شيأ واحدا الا أن ذلك الواحد يسئل عنه هل له فعل واحد يخصه وانفعال يخصه أو ليس له ذلك فان كان له فعل يخصه فههنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة وان لم يكن له فعل يخصه واحد فالواحد ليس بواحد واذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود واذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم وأما هل الافعال الصادرة عن موجود موجود ضرورية الفعل فيما شأنه أن يفعل فيه أو هى أكثرية أو فيها الامران جميعا فمطلوب يستحق الفحص عنه فان الفعل والانفعال الواحد بين كل شيئين من الموجودات انما يقع باضافة ما من الاضافات التى لا تتناهى فقد تكون اضافة تابعة لاضافة ولذلك لا يقطع على أن النار اذا دنت من جسم حساس فعلت ولا بد لانه لا يبعد أن يكون هنالك موجود يوجد له الى الجسم الحساس اضافة تعوق تلك الاضافة الفاعلة للنار مثل ما يقال فى حجر الطلق وغيره لكن هذا ليس يوجب سلب النار صفة الاحراق مادام باقيا لها اسم النار وحدها وأما أن الموجودات المحدثة لها أربعة أسباب فاعل ومادة وصورة وغاية فذلك شئ معروف بنفسه وكذلك كونها ضرورية فى وجود المسببات وبخاصة التى هى جزء من الشئ المسبب أعنى التى سماها قوم مادة وقوم شرطا ومحلا والتى يسميها قوم صورة وقوم صفة نفسية والمتكلمون يعترفون بان ههنا شروطا هى ضرورية فى حق المشروط مثل ما يقولون ان الحياة شرط فى العلم وكذلك يعترفون بان للاشياء حقائق وحدودا وانها ضرورية فى وجود الموجود ولذلك يطردون الحكم فى ذلك فى الشاهد والغائب على مثال واحد وكذلك يفعلون فى اللواحق اللازمة لجوهر الشئ وهو الذى يسمونه الدليل مثل ما يقولون ان الاتقان فى الموجود يدل على كون الفاعل عاقلا وكون الموجود مقصودا به غاية ما يدل على أن الفاعل له عالم به والعقل ليس هو شيأ أكثر من ادراكه الموجودات باسبابها وبه يفترق من سائر القوى المدركة فمن رفع الاسباب فقد رفع العقل وصناعة المنطق تضع وضعا ان ههنا أسبابا ومسببات وان المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام الا بمعرفة أسبابها فرفع هذه الاشياء هو مبطل للعلم ورافع له فانه يلزم أن لا يكون ههنا شئ معلوم أصلا علما حقيقيا بل ان كان فمظنون ولا يكون ههنا برهان ولا حد أصلا ويرتفع أصناف المحمولات الذاتية التى تأتلف البراهين ومن يضع انه ولا علم واحد ضرورى يلزمه أن لا يكون قوله هذا ضروريا وأما من يسلم ان ههنا أشياء بهذه الصفة وأشياء ليست ضرورية وتحكم النفس عليها حكما ظنيا وتوهم انها ضرورية وليست ضرورية فلا ينكر الفلاسفة ذلك فان سموا مثل هذا عادة جاز والا فما أدرى ما يريدون باسم العادة هل يريدون انها عادة الفاعل أو عادة الموجودات أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات ومحال أن يكون لله تعالى عادة فان العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل منه على الاكثر والله عز وجل يقول ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا وان أرادوا انها للموجودات فالعادة لا تكون الا لذى نفس وان كانت فى غير ذى نفس فهى فى الحقيقة طبيعة وهذا غير ممكن أعنى أن يكون للموجودات طبيعة تقتضى الشئ اما ضروريا واما أكثريا واما أن يكون عادة لنا فى الحكم على الموجودات فان هذه العادة ليست شيأ أكثر من فعل العقل الذى يقتضيه طبعه وبه صار العقل عقلا وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة فهو لفظ مموه اذا حقق لم يكن تحته معنى الا انه فعل وضعى مثل ما نقول جرت عادة فلان ان يفعل كذا

بالكلية فبنى على قلعه وقد عرفت فيما سبق ضعف أدلتهم فى ذلك وعلى هذين الوجهين لا يلزم من وجودهما أن يشكل كل واحد منهما كرة وجود الخلاء ولا نسلم أنه يلزم أن يكون الاجسام المتفقة الحقيقة أمكنة مختلفة بالطبع وانما يلزم لو كان كل واحد من عنصر أحد العالمين مساويا فى الحقيقة لعنصر العالم الآخر وذلك ممنوع فانه يجوز أن يكون نار أحد العالمين وان شاركت نار العالم الآخر فى الحرارة واليبوسة والبعد عن المركز والقرب الى المحيط لكنهما يكونان مختلفين فى الصورة المقومة المستلزمة لاختلافهما فى الماهية والحقيقة فان الاشتراك فى اللوازم لا يوجب الاشتراك فى الملزومات وكذا القول فى العناصر الثلاثة الباقية ولو سلم اشتراكهما فى الصورة المقومة لكن لا يلزم منه الاتحاد فى الحقيقة لجواز اختلافهما فى الحقيقة حينئذ لاختلافهما فى الهيولى ومنها أنه لو ثبت المعاد الجسمانى فاما أن تفنى وتموت تلك الابدان كالابدان التى فى النشأة الاولى والقائلون بالمعاد الجسمانى لا يقولون به أو تبقى مؤبدة وذلك محال لان بقاءها مؤبدة انما يتصور اذا كانت القوى البدنية مفيدة أثرا غير متناه فى المدة وذلك مستحيل لانها قوة جسمانية وكل قوة جسمانية لا تفيد أثرا غير متناه لا بحسب المدة ولا بحسب العدة أى القوة الحالة فى الجسم لا تقوى أن تفعل ذلك فى زمان غير متناه سواء كان الفعل الصادر عنها واحدا أو متعددا ولا أن تفعل عددا غير متناه سواء كان زمانه متناهيا أو غير متناه لان التأثير القسرى يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى ان كل ما كان أكبر كان تحريك القاسر له أضعف لكون معاوقته وممانعته أكثر وأقوى لانه انما يعاوق بحسب طبيعته وهى فى الجسم الكبير أقوى منها فى الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك جسم بقوته جسما من مبدأ معين ثم تحريكه جسما آخر مماثلا له بحسب الطبيعة وأكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدأ بعينه لزم أن يتفاوت منتهى حركة الجسمين بأن تكون

مبادى

وكذا يرون انه يفعله فى الاكثر وان كان هذا هكذا كانت الموجودات كلها وضعية ولم تكن هنالك حكمة أصلا من قبلها ينسب الى الفاعل أنه حكيم فكما قلنا لا ينبغى ان يشك فى أن هذه الموجودات قد يفعل بعضها بعضا ومن بعض وانها ليست مكتفية بانفسها فى هذا الفاعل بل بفاعل من خارج فعله شرط فى فعلها بل فى وجودها فضلا عن فعلها وأما ما جوهر هذا الفاعل أو الفاعلات ففيه اختلاف الحكماء من وجه ولم يختلفوا من وجه وذلك انهم كلهم اتفقوا على ان الفاعل الاول برىء عن المادة وان هذا الفاعل فعله شرط فى وجود الموجودات وفى وجود أفعالها وان هذا الفاعل يتناول فعله هذه الموجودات بواسطة مفعول له هو غير هذه الموجودات فبعضهم جعله الفلك فقط وبعضهم جعل مع الفلك موجودا آخر بريئا من الهيولى وهو الذى يسمونه واهب الصور والفحص عن هذه الآراء ليس هذا موضعه وأشرف ما تفحص عنه الفلاسفة هو هذا المعنى فان كنت ممن تشتاق الى هذه الحقائق فاسلك الى الامر من بابه وانما وقع اختلافهم فى حدوث الصور الجوهرية وبخاصة النفسانية لانهم يقدرون ان ينسبوا هذه الى الحار والبارد والرطب واليابس التى هى أسباب ما يحدث ههنا من الطبائع عندهم وتفسد والدهرية هم الذين ينسبون كل ما يظهر ههنا مما ليس له سبب ظاهر الى الحار والبارد والرطب واليابس ويقولون ان عندما تمتزج هذه الاسطقسات امتزاجا ما تحدث هذه الاشياء على أنها تابعة لتلك الامزجة مثل ما تحدث الالوان وسائر الاعراض وقد عنيت الفلاسفة بالرد على هؤلاء (المقام الثانى) مع من سلم الى قوله ولا ذاك ممكن (قلت) ان من زعم من الفلاسفة أن هذه الموجودات المحسوسة ليست فاعلة بعضها فى بعض وانما الفاعل لها مبدأ من خارج فهو لا يقدر ان يقول ان الذى يظهر من فعل بعضها فى بعض هو أمر كاذب بالكل ولكن يقول انها تفعل بعضها فى بعض استعدادا لقبولها الصور من المبدأ الذى من خارج ولكن لست أعلم أحدا قال بهذا من الفلاسفة على الاطلاق وانما قالوا ذلك فى الصورة الجوهرية وأما الاعراض فلا فانهم كلهم متفقون على ان الحرارة تفعل حرارة مثلها وكذلك سائر الكيفيات الاربع لكن من حيث تحفظ بها حرارة النار الاسطقسية والحرارة التى تصدر من الاجرام السماوية وأما ما نسبه الى الفلاسفة من أن المبادى المفارقة تفعل بالطبع لا بالاختيار فلم يقل به أحد يعتد به بل كل ذى علم فاعل عندهم باختيار لكن لموضع الفضيلة التى هنالك لا يصدر عندهم من الضدين الا أفضلهما واختيارها ليس بشئ يكمل ذواتهم اذ كان ليس لذواتهم نقص وأما ما نسبه من الاعتراض على معجزة ابراهيم عليه السلام فشئ لم يقله الا الزنادقة من أهل الاسلام فان الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل فى مبادى الشرائع وفاعل ذلك عندهم محتاج الى الادب الشديد وذلك انه لما كانت كل صناعة لها مبادى وواجب على الناظر فى تلك الصناعة أن يسلم مباديها ولا يتعرض لها بنفى ولا بابطال كانت الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك لان المشى على الفضائل الشرعية هو ضرورى عندهم ليس فى وجود الانسان بما هو انسان بل وبما هو انسان عالم ولذلك يجب على كل انسان ان يسلم مبادى الشريعة وان يقلد فيها ولا بد من هذا الواضع لها فان جحدها والمناظرة فيها مبطلان لوجود الانسان ولذلك وجب قتل الزنادقة فالذى يجب ان يقال فيها ان مباديها هى أمور الهية تفوق العقول الانسانية فلا بد أن يعترف بها مع جهل أسبابها ولذلك لا تجد أحدا من القدماء تكلم فى المعجزات مع انتشارها وظهورها فى العالم لانها

مبادى تثبيت الشرائع والشرائع مبادى الفضائل ولا فيما قال فيما بعد الموت فاذا نشأ الانسان على الفضائل الشرعية كان فاضلا بالاطلاق فان تمادى به الزمان والسعادة الى أن يكون من العلماء الراسخين فى العلم فعرض له تأويل فى مبدا من مبادئها فحب عليه أن لا يصرح بذلك التأويل وان يقول فيه كما قال تعالى والراسخون فى العلم يقولون آمنا به هذه حدود الشرائع وحدود العلماء (قال أبو حامد والجواب له مسلكان الى قوله مع وجود الملاقاة) قلت الذى وضع ههنا انه قد ثبت ايهاما للخصم هو الذى يدافع به الخصم ويقول لا دليل عليه وهو ان الفاعل الاول يفعل الاحراق دون واسطة خلقها التكون فى النار فان دعوى مثل هذا يدفع الحس فى وجود الاسباب والمسببات فلا يشك أحد من الفلاسفة فى ان الاحراق الواقع فى القطن من النار مثلا ان النار هى الفاعلة له لكن لا بالاطلاق بل من قبل مبدا من خارج هو شرط فى وجود النار فضلا عن احراقها وانما يختلفون فى هذا المبدا ما هو هل هو مفارق أو هو واسطة بين الحادث والمفارق سوى النار (قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل فهذا يجر الى قوله وهذا القدر كاف ولما حكى هذا الكلام عن الفلاسفة أتى بجواب فقال والجواب ان نقول الى قوله الا تشنيع محض) قلت أما اذا سلم المتكلمون ان الأمور المتقابلة فى الموجودات ممكنة على السواء وانها كذلك عند الفاعل وانما يخصص أحد المتقابلين بارادة فاعل ليس لارادته ضابط يجرى عليه لا دائما ولا فى الاكثر فكل ما الزم المتكلمين من الشناعات يلزمهم وذلك ان العلم اليقينى هو معرفة الشئ على ما هو عليه فاذا لم يكن فى الموجودات الا امكان المتقابلين فى حق القابل فليس ههنا علم ثابت لشئ أصلا ولا طرفة عين اذا فرضنا الفاعل بهذه الصفة متسلطا على الموجودات مثل الملك الجائر وله المثل الأعلى الذى لا يعتاص عليه شئ فى مملكته ولا يعرف منه قانون يرجع اليه ولا عادة فان أفعال هذا الملك يلزم أن تكون مجهولة بالطبع واذا وجد عنه فعل كان استمرارا فان وجوده فى كل آن مجهول بالطبع وانفصال أبى حامد من هذه المحالات بان الله تعالى لو خلق لنا علما بأن هذه الممكنات لا تقع الا فى أوقات مخصوصة كما قلت وقت المعجزة ليس بانفصال صحيح وذلك ان العلم المخلوق فينا انما هو أبدا شئ تابع لطبيعة الموجود فان الصادق هو ان يعتقد فى الشئ أنه على الحال التى هو عليها فى الوجود فان كان لنا فى هذه الممكنات علم فى الموجودات الممكنة حال هى التى يتعلق بها علمنا وذلك اما من قبل أنفسها أو من قبل الفاعل أو من قبل الامرين وهى التى يعبرون عنها بالعادة واذا استحال وجود هذه الحال المسماة عادة فى الفاعل الاول فلم يبق ان تكون الا فى الموجودات وهذه هى التى يعبر عنها كما قلنا الفلاسفة بالطبيعة وكذلك علم الله تعالى بالموجودات وان كان علة لها فهى أيضا لازمة لعلمه ولذلك لزم ان يقع الموجود على وفق علمه فالعلم مقدوم زيد مثلا ان وقع للشئ من قبل اعلام الله له فالسبب فى وقوعه على وفق العلم ليس شيأ أكثر من كون طبيعة الموجود تابعة للعلم الازلى فان العلم بما هو علم لا يتعلق بما ليس له طبيعة محصلة وعلم الخالق هو السبب فى حصول تلك الطبيعة للموجود الذى هو بها متعلق فجهلنا نحن بالممكنات انما هو من قبل جهلنا بهذه الطبيعة التى تقتضى له الوجود أو عدمه فانه لو كانت المتقابلات فى الموجودات على السواء من قبل أنفسها ومن قبل الاسباب الفاعلة لها لكان يلزم اما ان لا توجد ولا تعدم أو توجد وتعدم معا واذا كان ذلك كذلك

حركة الاصغر أكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقة فيه أقل فبالضرورة تنتهى حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما تزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره على مقدار الاصغر اذا المفروض انه لا تفاوت الا بذلك والتأثير الطبيعى يختلف باختلاف القابل يعنى انه كلما كان الجسم أعظم مقدارا كانت الطبيعة فيه أقوى وأكثر تأثيرا لان القوى الجسمانية المتشابهة انما تختلف باختلاف محالها فى الصغر والكبر لكونها متجزئة بتجزئها وأما فى قبول الحركة فالصغير والكبير متساويان لان ذلك للجسمية وهى فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدا معين لزم التفاوت فى الجانب الآخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فتنقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونهما على نسبة جسميهما (والجواب) أن يقال لا نسلم ان بقاءها مؤبدة محال (قولهم لانه انما يتصور اذا كانت القوى البدنية تفيد أثرا غير متناه فى المدة) مبنى على تأثير القوى البدنية فى الافعال المترتبة عليها وذلك ممنوع فانه لا تأثير للقوى الجسمانية عندنا اصلا فى الافعال المترتبة عليها وانما الكل بخلق الله تعالى وليس لهم على تأثير تلك القوى فى تلك الافعال دليل يعتد به كما عرفت سابقا ثم لو سلم أن لها تأثيرا فى تلك الافعال فلا نسلم استحالة أن تفيد القوى البدنية أثرا غير متناه فى المدة والعدة وما ذكروا من الدليل عليه فمدفوع اما أولا فلانه منتقض بالقوة الفلكية المحركة فانها تحرك اجرامها تحريكات غير متناهية عندهم مع كونها جسمانية لان الحركات الجزئية الصادرة عنها لا تستند الى تعقل كلى حتى يكون محركها جوهرا مجردا لان نسبة التعقل الكلى الى جميع جزئيات الحركة على سواء فلا يحصل به ارادة وجود بعضها دون بعض والا يلزم الترجيح بلا مرجح بل لا بد لتلك الحركات الجزئية من ادراكات جزئية يترتب عليها ارادات جزئية والادراكات الجزئية لا تستند الا الى القوى الجسمانية فيكون محركها جسمانيا مع لاتناهى حركتها (فان قلت) المبادى لتحريك الافلاك هى نفوسها المجردة الان

اذ ادراكها الجزئيات لما كان بواسطة نفوسها المنطبعة في اجرامها كانت واسطة في صدور تلك الافعال فان النفوس المجردة لم تكن
القوة الجسمانية مؤثرة تأثيرا غير متناه فلا ينتقض الدليل بها (قلت) المباشر القريب للحركات الفلكية عندهم هو القوى الجسمانية
المنطبعة في أجرام الافلاك لا نفوسها المجردة الا أن مباشرتها لها انما هي بواسطة انفعالات غير متناهية من المبدا المفارق فانهم ذهبوا الى
انه يتجدد منه في القوة الجسمية أمور متصلة غير قارة ثم يصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على انها
تصدر عن تلك القوة لو
انفردت بل على انها تنفعل
دائما عن ذلك المحرك العقلي
وتفعل بحسب انفعالاتها
فالحركات الغير المتناهية
عن القوة الجسمانية
بواسطة الانفعالات الغير
المتناهية هي صورة النقض
لانه يمكن أن يقال لو صح
الدليل المذكور لم تجز
الحركات الغير المتناهية
من قوة جسمانية بواسطة
الانفعالات الغير المتناهية
أيضا فانه اذا فرض أن
كل القوة تحرك جسمها
بواسطة الانفعالات حركات
غير متناهية من مبدا
مفروض وبعضها يحرك
جسما آخر من ذلك المبدا
أيضا بواسطة الانفعالات
لزم التفاوت في الجانب
الآخر ضرورة أن الجزء
لا يقوى على ما يقوى عليه
الكل فتنقطع الحركة
الحاصلة منه فيلزم انقطاع
حركة كل القوة أيضا فان
قيل هذا النقض انما يتم
لو كان جزء القوة مستعدا
لتلك الانفعالات الواردة
على جميع القوة وهو ممنوع
قلنا هذا الدليل انما يجرى
في القوة البسيطة المتشابهة
الاجزاء فيكون جزء القوة مستعدا لما يرد على الكل من الانفعالات والا لم تكن متشابهة الأجزاء ثم انهم لما جوزوا لها
تأثير القوة الجسمانية مدة غير متناهية بواسطة الانفعالات الغير المتناهية التي تحصل لها من المبادى المفارقة فلم لا يجوز أن تكون
القوى البدنية يفيض عليها العقل المفارق أبدا ويحصل لها انفعالات غير متناهية تقوى بسبب ذلك على التأثير مدة غير متناهية
(وأما ثانيا) فلجواز أن يكون التفاوت الذي لابد منه في الحركتين هو التفاوت بالسرعة والبطء بأن تكون حركة الاصغر أسرع ف

فلابد ان يترجح أحد المتقابلين في الوجود والعلم بوجود تلك الطبيعة التي توجب أحد المتقابلين على
التحصيل والعلم المتعلق بها هو اما العلم المتقدم عليها وهو العلم الذي هي معلولة عنه وهو العلم القديم أو
العلم التابع لها وهو العلم الغير القديم والوقوف على الغيب ليس هو شيئا أكثر من الاطلاع على هذه
الطبيعة وحصول العلم لنا فيما ليس عندنا دليل يتقدم عليها هو الذي يسمى للناس رؤيا وللانبياء وحيا
والارادة الازلية والعلم الأزلي هي الموجبة في الموجودات لهذه الطبيعة وهذا هو معنى قوله تعالى قل
لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله وهذه الطبيعة قد تكون واجبة وقد يكون حدوثها على
الاكثر والمنامات والوحي كما قلنا انما هو اعلام بهذه الطبيعة في الموجودات الممكنة والصنائع التي
تدعي تقدمة المعرفة بما يوجد في المستقبل انما عندها آثار نزرة من آثار هذه الطبيعة أو الخلقة أو كيف
شئت ان تسميها أعني المحصلة في نفسها التي يتعلق بها العلم (قال أبو حامد) المسلك الثاني وفيه الخلاص
الى قوله ولا تتبين باستحالة القسم الثاني كما سبق (قلت) لما رأى أن القول بأن ليس للاشياء صفات
خاصة ولا صور عنها تلزم الافعال الخاصة بموجود موجود هو قول في غاية الشناعة وخلاف ما يعقله
الانسان سلمه في هذا القول ونقل الانكار الى موضعين أحدهما انه قد يمكن ان توجد هذه الصفات
للموجود ولا يوجد لها تأثير فيما جرت به عادته ان يؤثر فيه مثل النار مثلا فانه يمكن ان توجد الحرارة لها
ولا تحرق ما يدنو منها وان كان شأنه ان يحترق اذا دنت منه النار والموضع الثاني انه ليس للصور الخاصة
بوجوده وجود مادة خاصة فاما القول الاول فانه لا يبعد ان تسلمه الفلاسفة له وذلك ان أفعال الفاعلين
ليس صدور الافعال عنها ضروريا لمكان الأمور التي من خارج فلا يمتنع ان تقترن النار بالقطن
مثلا في وقت ما فلا تحرقه ان وجد هنالك شيء ما اذا قارن القطن صار غير قابل به للاحراق كما يقال في
النطق مع الحيوان فاما ان المواد شرط من شروط الموجودات ذوات المواد فشيء لا يقدر المتكلمون
ان ينفوه وذلك انه كما يقول أبو حامد لا فرق بين نفينا الشيء واثباته معا أو نفينا بعضه واثباته معا ومتى
كان قوام الاشياء من صفتين عامة وخاصة وهي التي تدل عليها الفلاسفة باسم الحد المركب عندهم من
جنس وفصل فلا فرق في ارتفاع الموجود بارتفاع احدى هاتين الصفتين مثال ذلك ان الانسان لما
كان قوامه بصفتين احداهما عامة وهي الحيوانية مثلا والثانية خاصة وهي النطق فانه كما انا اذا رفعنا
منه انه ناطق لم يبق انسانا كذلك اذا رفعنا عنه انه حيوان وذلك ان الحيوانية شرط في النطق ومتى
ارتفع الشرط ارتفع المشروط فلا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في هذا الباب الا في أمور جزئية
ترى الفلاسفة ان الصفات العامة فيها شرط كالصناعات الخاصة ولا يرى ذلك المتكلمون مثل الحرارة
والرطوبة هي عند الفلاسفة من شرط الحياة في الحي الفاسد لكونها أعم من الحياة كحال الحياة مع
النطق والمتكلمون لا يرون ذلك ولذلك ما تسمعهم يقولون ليس من شرط الحياة عندنا البنية والعلة
وكذلك التشكل عندهم شرط من شروط الحياة الخاصة بالموجود ذي الشكل وذلك انه لو لم يكن
شرطا لأمكن أحد الامرين اما ان توجد الخاصة بالحيوان ولا يوجد فعلها أصلا واما ان لا توجد مثال
ذلك ان اليد هي عندهم آلة الفعل التي بها يصدر عن الانسان الافعال العقلية مثل الكتابة وغير ذلك
من الصنائع فان أمكن وجود الفعل في الجماد أمكن ان يوجد فيه الصادر عنه مثل ما لو أمكن ان
توجد حرارة عن غير أن تسخن ما شأنه ان يسخن منها وكل موجود عندهم له كمية محدودة وان كان

لها عرض في موجود موجود عندهم وله كيفية محدودة أيضا وان كان لها عرض عندهم وآنية كون الموجودات عندهم محدودة وزمان بقائها محدود وان كان لها عرض أيضا لكنه محدود ولا خلاف بينهم أن الموجودات التي تشترك في مادة واحدة ان المادة التي بهذه الصفة مرة تقبل احدى الصورتين ومرة تقبل مقابلها كالحال عندهم في صور الاجسام البسيطة الاربعة التي هي النار والهواء والماء والارض وانما الخلاف فيما ليس له مادة مشتركة أو موادها مختلفة هل يمكن أن يقبل بعضها صور بعض مثال ذلك ما شأنه ان يشاهد غير قابل لصورة ما من الصور الا بوسائط كثيرة هل يمكن فيه ان يقبل الصورة الاخيرة بلا وسائط مثال ذلك ان الاسطقسات تتركب حتى يكون منها نبات ثم يغتذي منه الحيوان فيكون منه دم ومني ثم يكون من المني والدم حيوان كما قال سبحانه ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين الى قوله فتبارك الله أحسن الخالقين فالمتكلمون يقولون ان صورة الانسان يمكن ان تحل في التراب من غير هذه الوسائط التي تشاهد والفلاسفة يدفعون هذا ويقولون لو كان هذا ممكنا لكانت الحكمة في أن يخلق الانسان دون هذه الوسائط ولكان خالقها بهذه الصفة هو أحسن الخالقين وأقدرهم وكل واحد من الفريقين يدعي ان ما يقوله معروف بنفسه وليس عند واحد منهم دليل على مذهبه وأنت فاستفت قلبك فما أنالك فهو غرضك الذي يجب اعتقاده وهو الذي كلفت اياه والله يجعلنا واياك من أهل الحقيقة واليقين وقد ذهب بعض الاسلام الى ان الله تعالى يوصف بالقدرة على اجتماع المتقابلين وشبهتهم ان قضى العقل منا بامتناع ذلك انما هو شيء طبع عليه العقل فلو طبع طبعا يقضي بامكان ذلك لما أنكر ذلك ويجوزه ولا يلزمهم ان لا يكون للعقل طبيعة محصلة ولا للموجودات ولا يكون الصدق الموجود فيه تابعا لوجود الموجودات فاما المتكلمون فاستحيوا من هذا القول ولو ركبوه لكان أحفظ لوضعهم من الابطالات الواردة عليهم في هذا الباب من خصومهم لانهم يطلبون بالفرق بين ما أثبتوا من هذا الجنس وبين ما نفوه فيعسر عليهم بل لا يجدون الا أقاويل موهمة ولذلك نجد من خرق في صناعة الكلام قصد أن ينكر الضرورة التي بين الشرط والمشروط وبين الشيء وحده وبين الشيء وعلته وبين الشيء ودليله وهذا كله لا يجوز الا في رأي السفسطائيين فلا معنى له والذي فعل هذا من المتكلمين هو أبو المعالي والقول الكلي الذي يحل هذه الشكوك ان الموجودات تنقسم الى متقابلات والى متناسبات فلو جاز ان تفترق المتناسبات لجاز ان تجتمع المتقابلات لكن لا تجتمع المتقابلات ولا تفترق المتناسبات هذه حكمة الله في الموجودات وسنته في المصنوعات ولن تجد لسنة الله تبديلا وبادراك هذه الحكمة كان العقل عقلا في الانسان ووجودها هكذا في العقل الأزلي كان علة وجودها في الموجودات ولذلك العقل ليس بجائز فيمكن ان يخلق على صفات مختلفة كما توهم ذلك ابن حزم (المسئلة الثامنة عشر) في تعجيزهم عن اقامة الدليل العقلي على أن النفس الانساني جوهر روحاني الى قوله ولهم فيها براهين كثيرة بزعمهم (قلت) هذا كله ليس فيه الا حكاية مذهب الفلاسفة في هذه القوى وتصويره الا انه اتبع فيه ابن سينا وهو يخالف الفلاسفة في انه يضع في الحيوان قوة غير القوة المتخيلة يسميها وهمية عوض الفكرية في الانسان ويقول ان اسم المتخيلة قد تطلقه القدماء على هذه القوة واذا أطلقوه عليها كانت المتخيلة في الحيوان بدل المفكرة

القسرية وأبطأ في الطبيعية من غير انقطاع (لا يقال) الاختلاف في السرعة والبطء يكون متفاوتا بحسب الشدة وليس الكلام فيه بل في التفاوت بحسب العدة والمدة (لانا نقول) اللازم من الدليل هو ثبوت التفاوت بين الحركتين ولم يلزم أن يكون ذلك التفاوت بحسب العدة والمدة حتى يلزم الانقطاع وما المانع من أن يكون ذلك التفاوت بحسب السرعة والبطء واحد القوة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت باعتبار آخر (فان قلت) التفاوت بحسب الشدة يستدعي التفاوت بحسب العدة والمدة وحينئذ يلزم انقطاع حركة الكبير في القسرية والصغير في الطبيعية فتكون متناهية فيلزم انقطاع حركة الصغير في القسرية والكبير في الطبيعية وذلك لانه اذا وقع التفاوت بين الحركتين في الشدة أي السرعة فاما أن يكون زمانهما واحدا أو لا فعلى الاول يقع التفاوت في العدة لان الاسرع يكون عدد حركاته أكثر قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة (قلت) نعم ان التفاوت بحسب الشدة يستلزم التفاوت بحسب العدة أو المدة لكنا نقول يجوز أن تكون الحركتان غير متناهيتين في المدة ويكون التفاوت بينهما بحسب الشدة أي السرعة فاذا جزئت حركة الجسمين الى أجزاء متساوية بحسب المسافة كانت حركة الاسرع أكثر عددا من حركة الابطأ ولا يلزم منه انقطاع الحركة كما في دورات المعدل وفلك البروج بل انما يلزم ذلك اذا طبقت آحاد احداهما بآحاد الاخرى وذلك يتوقف على اجتماعهما في الوجود دفعة في الخارج أو على وجودهما في الذهن على سبيل التفصيل وكل منهما محال (وأما ثانيا) فلان ما ذكر من الدليل انما يجري في قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبائع في الاجسام العنصرية ولم قلتم ان القوى البدنية كذلك ولم لا يجوز ان لا تكون منقسمة بانقسام محلها وان تكون طبائع بسائط الابدان معاوقة عن تأثيرات تلك القوى فلا تكون نسبة الحركتين في التحريك الطبيعي على نسبة القوتين لان قوة الكل وان كانت ضعف قوة الجزء لكن معاوق الكل ضعف معاوق الجزء فيجبر نقصان القوة بنقصان المعاوق هذا وقد ذكر في ضعفه وجوه أخر لا حاجة للاطناب بذكرها بعد حصول المقصود بما

ذكرنا (ومنها) ان الابدان الحيوانية مؤلفة من العناصر فلو أعادها الله تعالى لوجب أن يعيدها مؤلفة من هذه العناصر والا لم يكن ذلك اعادة البدن الذى كان بل احداثا لبدن آخر واذا ثبت أن تلك الابدان لابد أن تكون مؤلفة من العناصر الاربعة فلابد وان يحصل فيما بينها فعل وانفعال حتى يتكون البدن الانسانى واذا كان كذلك وجب حصول الموت لامحالة لان الحرارة الغريزية والحرارة الحاصلة من الحركات النفسانية والبدنية دائما تعملان فى تقليل الرطوبة وقلة الرطوبة تؤدى الى الموت

(والجواب) انا لا نسلم ان البدن مركب من العناصر الاربعة بل هو عندنا عبارة عن أجزاء جسمانية يخلق الله تعالى فيها صفات مخصوصة من الحياة والعلم والقدرة ولا نقول بالمزاج والفعل والانفعال أصلا فان ادعيتم ذلك طالبناكم بالدلالة القاطعة على صحته وقصة القرع والانبيق لاتدل على تركبه منها لجواز أن يكون حصول صور العناصر فى أجزاء البدن بعد التفرق والانحلال من غير أن يكون مصورا بتلك الصور سابقا ثم ان سلمنا ذلك فلا نسلم أن تأثير الحرارة فى الرطوبة لابد وان يتأدى الى الموت وانما يلزم ذلك لو لم تتمكن الغاذية من ايراد بدل مايتحلل من الرطوبات وهو ممنوع وردبات القوة الغاذية اما أن تقوى على ايراد بدل مايتحلل من تلك الرطوبات أولا تقوى عليه وأياما كان يلزم أخذ الرطوبة الغريزية بعد مدة معتدبها فى الانتقاص والاضمحلال بالكلية أما اذا لم تقو عليه فلما ذكرناه فى الدليل (وأما اذا قويت عليه) فلان مايتحلل من الرطوبة ان بعد مدة معتدبها أكثر مما يتحلل فى ابتداء الوجود لان مدة تأثير الحرارة بعد زمان طويل أطول من مدة تأثيرها فى ابتداء الوجود فيكون فعلها حينئذ أقوى من فعلها فى ابتداء الوجود ولما تقرر أن المؤثر الضعيف يكون أقوى فعلا من المؤثر القوى اذا كان مدة فعله أطول من مدة فعل القوى فكيف عند تساويهما فى القوة فيكون التحليل بعد مدة مديدة أكثر من التحليل فى ابتدائه

وكانت فى البطن الاوسط من الدماغ وذلك ان الحفظ والذكر هما اثنان بالفعل واحد بالموضوع والظاهر من مذهب القدماء ان المتخيلة فى الحيوان هى التى تقضى على ان الذئب من الشاة عدو وعلى السخلة انها صديق وذلك ان المتخيلة هى قوة ادراكية فالحكم لها ضرورة من غير ان تحتاج الى ادخال قوة غير المتخيلة وانما كان يمكن ماقاله ابن سينا لو لم تكن القوة المتخيلة داركة فلا معنى لزيادة قوة غير المتخيلة فى الحيوان وخاصة فى الحيوان الذى له صنائع كثيرة بالطبع وذلك ان الخيالات فى هذه غير مستفادة من الحس وكانها ادراكات متوسطة بين الصور المعقولة والمتخيلة وقد تلخص أمر هذه الصورة فى الحس والمحسوس فلنخل عن هذا فى هذا الموضع ونرجع الى النظر فيما يقوله هذا الرجل فى معاندة القوم (قال أبو حامد) البرهان الاول قولهم ان العلوم الى قوله وهذا الغير مشكك فيه (قلت) أما اذا أخذت المقدمات التى استعمل الفلاسفة فى هذا الباب مهملة فان المعاندة التى ذكر أبو حامد تلزمها وذلك ان قولنا كل ماحل من الصفات فى جسم فهو منقسم بانقسام الجسم فانه يفهم منه معنيان أحدهما ان يكون حد الجزء من تلك الصفة الحالة فى الجزء من الجسم هو حد الكل مثل حال البياض فى الجسم المبيض فان كل جزء من البياض الحال فى الجسم المشار اليه يوجد حده وحد جميع البياض حدا واحدا بعينه والمعنى الثانى أن تكون الصفة متعلقة بجسم دون شكل مخصوص وهذه هى أيضا منقسمة بانقسام الجسم لا على ان مقدار حد الكل منها والجزء حد واحد بعينه مثل قوة الابصار الموجودة فى البصر بل بمعنى انها تقبل الاقل والاكثر من قبل قبول موضوعها الاقل والاكثر ولذلك كانت قوة الابصار فى الاصحاء أقوى منها فى المرضى وفى الشباب أقوى منها فى الهرم والتى تعم هاتين القوتين أنهما شخصيتان أعنى التى تنقسم بالكمية ولا تنقسم بالماهية أعنى أنها اما ان تبقى واحدة بالحد والماهية أو تتصل والتى تنقسم الى حد ما بالكمية وهى واحدة بالحد والماهية ولا تنقسم الى أى جزء اتفق وهذه كانها انما تخالف الاول فى الاقل والاكثر وان الجزء الذاهب منه ليس فعله فعل الباقى فان فعل الذاهب من البصر الضعيف ليس يفعل فعل البصر الضعيف ويجتمعان بان اللون أيضا ليس ينقسم بانقسام موضوعه الى أى جزء اتفق وحد باق بعينه بل تنتهى القسمة الى حد ان انقسم اليه فسد اللون وانما الذى يحفظ القسمة دائما هو طبيعة المتصل بما هو متصل أعنى صورة الاتصال فهذه المقدمة اذا وضعت هكذا كانت بينة بنفسها أعنى ان كل ما يقبل القسمة بهذين النوعين من القسمة فمحله جسم من الاجسام وعكسه أيضا بين وهو ان كل ما هو فى جسم فهو يقبل الانقسام باحد هذين النوعين من الانقسام واذا صح هذا فعكس نقيضه صادق ان كنت تعرف ما هو عكس النقيض وهو ان ما لا يقبل الانقسام باحد هذين الوجهين فليس يحل فى جسم واذا أضيف الى هذا ما هو بين أيضا من أمر المعقولات الكلية وهو انها ليست تقبل الانقسام بواحد من هذين الوجهين اذ كانت ليست صورا شخصية فبين أنه يلزم عنه ان المعقولات ليس محلها جسما من الاجسام ولا القوة عليها قوة فى جسم فلزم ان يكون محلها قوة روحانية تدرك ذاتها وغيرها وأما أبو حامد فلما أخذ النوع الواحد من نوعى الانقسام ونفاه عن المعقولات الكلية عاند بالقسم الثانى الموجود فى قوة البصر وقوة التخيل فاستعمل فى ذلك قولا سفسطائيا وعلم النفس أغمض وأشرف من أن يدرك بصناعة الجدل ومع هذا فانه لم يأت ببرهان ابن سينا على وجهه وذلك ان الرجل انما بنى برهانه على ان قال

ان المعقولات ان كانت حالة فى جسم فلا يخلو ان تحل منه فى شئ غير منقسم أو فى منقسم ثم أبطل ان يحل شئ فى غير منقسم من الجسم فلما أبطل هذا بقى ان يكون العقل ان كان يحل فى جسم ان يحل منه فى شئ غير منقسم ثم ابطل ان يحل من الجسم فى شئ منقسم فبطل ان يحل فى جسم أصلا فلما أبطل أبو حامد أحد القسمين قال لا يبعد ان تكون نسبة العقل الى الجسم نسبة أخرى وهو مبين أنه ان نسب الى الجسم فليس ههنا الا نسبتان اما نسبته اليه الى محل منقسم أو محل غير منقسم والذى يتم به هذا البرهان ان العقل ليس له ارتباط بقوة من قوى النفس كما بين أرسطو فى بيان ان العقل مفارق فلنذكر أيضا العناد الثانى الذى أتى به فى الدليل الثانى الذى استدل به الفلاسفة بعد ان تعرف ان أدلتهم اذا نقلت من الصناعة التى تخصها صارت أعلى مراتبها من جنس الأقاويل الجدلية ولذلك كان كتابه هذا الغرض منه انما هو التوقيف على مقدار الأقاويل المكتوبة فيه المنسوبة للفريقين واظهار أى القوابين أحق بان ينسب صاحبه الى التهافت والتناقض (قال أبو حامد) دليل ثان قالوا ان كان الى قوله بل لعدم القدرة (قلت) كان هذا القول ليس بيانا منفردا بنفسه وانما هو تتميم القول المتقدم وذلك ان القول المتقدم وضع فيه ان العلم ليس ينقسم بانقسام محله وضمنا فى هذا القول تكلف بيانه باستعمال التقسيم فيه الى الانحاء الثلاثة فالمعاندة الاولى هى باقية عليه وانما دخلت عليه المعاندة لانه لم يستوف المعنيين اللذين يقال عليهما الانقسام الهيولانى وذلك انهم لما نفوا عن العقل انقسامه بانقسام محله على النحو الذى تنقسم الاعراض بانقسام محالها وكان هنا نوع آخر من الانقسام الجسمانى وهو الموجود فى القوى الجسمية المدركة دخلت عليهم المعاندة من قبل هذه القوى وانما يتم البرهان اذا انتفى هذان النوعان من الانقسام عن العقل وبين ان كل ماله قوام بالجسم فلابد له من أحد هذين النوعين من الانقسام وقد يشك فيما وجد فى الجسم بهذا النوع الآخر من الوجود أعنى الذى ليس ينقسم بانقسام موضوعه فى الحدهل هو مفارق لموضوعه أم لا فانا نرى أكثر أجزاء الموضوع تبطل ولا يبطل هذا النوع من الوجود أعنى الادراك الشخصى فنظن كانه لا تبطل الصورة ببطلان الجزء أو الاجزاء من موضوعها انها ليست تبطل ببطلان الكل وان بطلان فعل الصورة من قبل الموضوع هو سببه بطلان فعل الصانع من قبل الآلة ولذلك ما يقول ارسطاطاليس ان الشيخ لو كان له عين كعين الشاب لأبصر كما يبصر الشاب يريد انه قد يظن ان الهرم الذى لحق الشيخ فى قوة الابصار ليس هو من قبل عدم القوة بل هو من قبل هرم الآلة ويستدل على ذلك ببطلان الآلة او أكثر اجزائها فى النوم والاغماء والسكر والامراض يبطل فيها ادراكات الحواس فانه لا يشك ان القوى ليست فى هذه الأحوال كاملة وبهذا يظهر فى أكثر الحيوانات التى اذا فصلت بنصفين تعيش وأكثر النبات هو بهذه الصفة مع انه ليس فيه قوة مدركة فالكلام فى أمر النفس غامض جدا وانما اختص الله به من الناس العلماء الراسخين فى العلم ولذلك قال تعالى مجيبا فى هذه المسئلة للجمهور عندما سألوه بأن هذا الطور من السؤال ليس هو من أطوارهم فى قوله تعالى ويسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم الا قليلا وتشبيه الموت بالنوم فى هذا المعنى فيه استدلال ظاهر فى بقاء النفس من قبل ان النفس يبطل فعلها فى النوم ببطلان آلتها ولا تبطل هى فيجب أن يكون حالها فى الموت كحالها فى النوم لان حكم الأجزاء واحد وهو دليل مشترك للجميع لائق بالجمهور فى اعتقاد الحق ومنبه للعلماء على السبيل التى منها يوقف على بقاء النفس وذلك بين من قوله تعالى الله يتوفى الأنفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها (قال أبو حامد) دليل ثالث قولهم ان العلم لو حل فى جزء الى قوله الى الجملة (قلت) اما اذا سلم ان العقل ليس ينسب الى عضو مخصوص من الانسان وانه قد قام على ذلك برهان لانه ليس هذا من المعروف بنفسه فبين انه يلزم عنه أن لا يكون محله جسما من الاجسام وانه ليس يكون قولنا فى الانسان انه عالم كقولنا انه يبصر وذلك انه لما كان

الوجود (واما ايراد القوة الغاذية) فسواء فى الوقتين فبالضرورة تأخذ الرطوبة الغريزية فى الانتقاص وهى غذاء الحرارة الغريزية فيكون نقصانها سببا لنقصان الحرارة الغريزية ونقصان الحرارة الغريزية سبب لكثرة الرطوبات الغريزية لان الحرارة الغريزية اذا ضعفت ضعفت عن اصلاح الرطوبات الغريزية وهضمها فتكثر لذلك الرطوبات الغريزية وكثرة الرطوبات الغريزية سبب لنقصان الحرارة الغريزية ولا تزال تتأكد هذه الاسباب بعضها بالبعض الى أن ينتهى الامر الى فناء الرطوبات الغريزية فتنفى الحرارة الغريزية لكون الرطوبات الغريزية مركبها ومحلها ويحصل الموت حينئذ بالضرورة ولا يخفى عليك أن هذا مبنى على تأثير القوى والطبائع فيما يترتب عليها من الافعال

بيننا بنفسه انه يبصر ببعض وبخصوص كان بيننا أنا اذا انتسبنا اليه الابصار مطلقا فانه يجوز على عادة العرب
وغيرها من الأمم في ذلك وأما اذا لم يكن للعقل عضو يخصه فبين ان قولنا فيه عالم ليس هو من قبيل
ان جزأ منه عالم لكن كيف ما كان الامر في ذلك هو غير معلوم بنفسه وذلك انه ليس يظهر ان ههنا
عضوا خاصا من عضو من الاعضاء كالحال في قوة التخيل والفكر والذكر وذلك ان مواضع هذه
معلومة من الدماغ (قال أبو حامد) دليل رابع ان كان العلم الى قوله كما في البهائم (قلت) هذا الذي
حكاه عن الفلاسفة ههنا ليس يلزم عنه الا ان العلم ليس يحل الجسم حلول اللون فيه وبالجملة سائر
الاعراض لانه ليس يحل جسما أصلا وذلك ان امتناع محل العلم من ان يقبل الجهل بالشئ والعلم به
يدل ضرورة على اتحاده فان الاضداد لا تحل في محل واحد وهذا النوع من الامتناع يوجد لسوى
الصفات التي هي ادراكات وغير ادراكات والذي يخص محل العلم من القبول انه يدرك المتضادات
معا أعني الشئ أو ضده وذلك لا يمكن أن يكون الا بادراك غير منقسم في محل غير منقسم فان الحاكم
هو واحد ضرورة ولذلك قيل ان العلم بالاضداد علم واحد فهذا النحو من القبول هو الذي يخص
النفس ضرورة لكن قد تبين عندهم ان هذه هي حال الحس المشترك الحاكم على الحواس الخمس
وهو عندهم جسماني فلذلك ليس في هذا دليل على ان العقل ليس يحل جسما الا انا قد قلنا ان الحلول
يكون على نوعين حلول صفات غير مدركة وحلول صفات مدركة والذي عارضهم به في هذا القول صحيح
وهو ان النفس النزوعية لا تنزع الى المتضادات معا وهي مع هذا جسمانية ولست أعلم أحدا من
الفلاسفة احتج في هذا على اثبات بقاء النفس الا من لا يعبأ بقوله وذلك ان خاصة كل قوة غير مدركة
ان لا يجتمع في ادراكها النقيضان كما ان خاصة المتضادين خارج النفس ان لا يجتمعا في موضوع
واحد فهذا تشترك فيه القوى المدركة مع القوى الغير المدركة وتختص القوى المدركة انها تحكم على
الاضداد الموجودة معا أي يعلم أحدهما بعلم الثاني وتختص القوى الغير النفسانية انها تنقسم بانقسام
الجسم فتوجد في الاجزاء المختلفة من الجسم الواحد الاضداد معا الا في جزء واحد والنفس لما كان
محلها لا ينقسم هذا الانقسام لم يعرض لها ان يوجد فيها النقيضان معا في جزأين من المحل ولذلك كانت
هذه الأقاويل كلها أقاويل من لم يحصل آراء القوم في هذه الأشياء فما أبعد فهم من يجعل الدليل
على بقاء النفس انها لا تحكم على المتناقضات معا لانه انما ينتج من ذلك ان محلها واحد غير منقسم
وما الدليل على ان المحل الغير المنقسم انقسام الاعراض انه غير منقسم أصلا (قال أبو حامد) دليل
خامس قولهم ان كان العقل الى قوله لا تدرك نفسها (قلت) أما العناد الاول وهو قوله انه يجوز ان تخرق
العادة فيبصر المبصر ذاته فقول في نهاية السفسطة والشعوذة وقد تكلمنا في هذا فيما سلف وأما العناد
الثاني وهو قوله انه لا يبعد ان يكون ادراك جسماني يدرك نفسه فله اقناع ما ولكن اذا عرف الوجه
الذي حركهم الى هذا علم امتناع هذا وذلك ان الادراك هو شئ يوجد بين فاعل ومنفعل وهو المدرك
والمدرك ويستحيل ان يكون الحس فاعلا ومنفعلا له من جهة واحدة فاذا وجد فاعلا ومنفعلا فمن
جهتين أعني ان الفعل يوجد له من جهة الصورة والانفعال من قبل الهيولى فكل مركب لا يعقل
ذاته لان ذاته يكون غير الذي به يعقل لانه انما يعقل بجزء من ذاته ولان العقل هو المعقول فلو عقل
المركب ذاته لعاد المركب بسيطا ولعاد الكل هو الجزء وذلك كله مستحيل وهذا القول اذا ثبت ههنا
كان مقنعا واذا كتب على الترتيب البرهاني وهو ان يقدم له من النتائج ما يجب تقديمه أمكن ان يعود
برهانيا ٭ دليل سادس ٭ (قال أبو حامد) قالوا لو كان العقل الى قوله ليس كذلك (قلت) اما اعتراضه على
أن ما هو جسم أو قوة في جسم فليس يعقل ذاته بدليل ان الحواس هي قوى مدركة في أجسام وهي
لا تعقل ذاتها فان هذا من باب الاستقراء الذي لا يفيد اليقين وتشبيه بالاستقراء المستعمل في ان كل
حيوان يحرك فكه الاسفل فليس هو لعمري مثله من جهة وهو مثله من جهة أما مخالفته له فلان

وقد عرفت ضعف هذا المبنى فيما سبق فتذكر والكل عندنا بخلق الفاعل المختار فيجوز ان لا يتحلل شئ من أجزاء البدن بالحرارة وان تحلل أورد قدر ما تحلل دائما فلا يلزم الموت ضرورة ومنها أن المعاد الجسماني على ما أخبر به الانبياء عليهم الصلاة والسلام يتضمن دوام الحياة مع دوام الاحتراق وذلك خارج عن طور العقل (والجواب) أنا لا نسلم خروجه من طور العقل وانما يلزم ذلك لو كانت الحياة مشروطة باعتدال المزاج وهو ممنوع بل هي صفة يخلقها الله تعالى في الجسم من غير اشتراط بشرط غايته انه تعالى أجرى عادته بخلقها عند اعتدال المزاج فاذا خرق العادات في زمان خرق العادة بخلقها بدون اعتدال المزاج واذا لم تكن مشروطة به لم يبق الا الاستبعاد وهو لا يفيد في أمثال هذه المقامات وحكى

الواضح بالاستقراء أن كل حيوان يحرك فكه الاسفل فهذا استقراء ناقص من قبل انه لم يستغرق فيه جميع الحيوانات وأما الواضح أن كل حاسة فهي لا تدرك ذاتها فهو لعمري استقراء مستوف اذ كان ليس ههنا حاسة سوى الحواس الخمس وأما الحكم من قبل ما يشاهد من أمر الحواس ان كل قوة مدركة ليست في جسم فهو شبيه بالاستقراء الذي يحكم من قبله أن كل حيوان فهو يحرك فكه الاسفل لان الواضح لهذا كما انه لم يستقرئ جميع الحيوانات كذلك الواضح ان كل قوة مدركة فليست في الجسم من قبل ان الامر في الحواس لم يستقرئ جميع القوى المدركة وأما ما حكى عنهم من ان العقل لو كان في جسم لأدرك الجسم الذي هو فيه عند ادراكه فكلام غث ركيك وليس من أقاويل الفلاسفة وذلك انه انما كان يلزم هذا لو كان كل من أدرك وجود شيء أدركه بحده وليس الامر كذلك لانا ندرك النفس وأشياء كثيرة ولسنا ندرك حدها ولو كنا ندرك حد النفس مع وجودها لكنا ضرورة نعلم من حدها انها في جسم أو ليست في جسم لانها ان كانت في جسم كان الجسم ضرورة مأخوذا في حدها وان لم تكن في جسم لم يكن الجسم مأخوذا في حدها فهذا هو الذي ينبغي أن يعتقد في هذا وأما معاندة أبي حامد هذا القول بان الانسان يشعر من أمر النفس انها في جسمه وان كان لا يتميز له العضو الذي هي فيه من الجسم فهو لعمري حق وقد اختلف القدماء في هذا لكن ليس علمنا بانها في الجسم هو علم بان لها قواما بالجسم فان ذلك ليس بينا بنفسه وهو الامر الذي اختلف فيه الناس قديما وحديثا لان الجسم ان كان بمنزلة الآلة فليس لها قوام به وان كان بمنزلة محل العرض للعرض لم يكن له وجود الا بالجسم * دليل سابع (قال أبو حامد) قالوا القوى الدراكة الى قوله يلزم ان يثبت ادراكهما (قلت) هذا دليل قديم من أدلتهم وتحصيله ان العقل اذا أدرك معقولا قويا ثم عاد بعقبه الى ادراك ما دونه كان ادراكه له أسهل وذلك مما يدل على ان ادراكه ليس بجسم لانا نجد القوى الجسمية المدركة تتأثر عن مدركاتها القوية تأثيرا يضعف به ادراكها حتى لا يمكن فيها أن تدرك الهيئة الادراك باثر ادراكها القوية الادراك والسبب في ذلك ان كل صورة تحل في جسم فحلولها فيه يكون بتأثر ذلك الجسم عنها عند حلولها فيه لانها مخالفة ولا بد والا لم تكن صورة في جسم فلما وجدوا قابل المعقولات لا يتأثر عن المعقولات قطعوا على ان ذلك القابل ليس بجسم وهذا لا اعتناد له فان كل ما يتأثر من الحال عن حلول الصور فيه تأثيرا موافقا لها أو تأثيرا قليلا كان أو كثيرا فهو جسماني ضرورة وعكس هذا أيضا صحيح وهو أن كل ما هو جسماني فهو متأثر عن الصورة الحاصلة فيه وقدر تأثيره هو على قدر مخالفة تلك الصورة للجسم والسبب في هذا أن كل كون فهو تابع لاستحالة فلو حلت صورة في جسم بغير استحالة لأمكن ان توجد صورة جسمانية لا يتأثر عنها المحل عند حصولها * دليل ثامن * (قال أبو حامد) قالوا أجزاء البدن الى قوله يقينا (قلت) أما اذا وضع ان القوى المدركة موضوعها هو الحار الغريزي وكان الحار الغريزي يدركه النقص بعد الاربعين فقد ينبغي أن يكون العقل في ذلك كسائر القوى أعني أنه يلزم أن يكون موضوعه الحار الغريزي للشيخ بشيخوخته وأما ان توهم ان الموضوعات مختلفة للعقل والحواس فليس يلزم أن يستوي أعمارها * دليل تاسع (قال أبو حامد) قالوا كيف يكون الانسان الى قوله واعترافه عنه (قلت) هذا دليل لم يستعمله أحد من القدماء في بقاء النفس وانما استعملوه في أن في الاشخاص جوهرا باقيا من الولادة الى الموت وان الاشياء ليست في سيلان دائم كما اعتقد ذلك كثير من القدماء حتى اضطر أفلاطون الى ادخال الصور فلا معنى للتشاغل بذلك واعتراض ابي حامد على هذا الدليل صحيح * دليل عاشر (قال أبو حامد) قالوا القوة العقلية الى قوله فوجه ما ذكرناه (قلت) معنى ما حكاه عن الفلاسفة من هذا الدليل هو أن العقل يدرك من الأشخاص المتفقة في النوع معنى واحدا يشترك فيه وهي ماهية ذلك النوع من غير أن ينقسم ذلك المعنى بما ينقسم به الاشخاص من حيث هي اشخاص من المكان والوضع والمواد التي من قبلها تكثرت فيجب أن يكون هذا المعنى غير كائن

أن واحدا من منكري الحشر أورد هذه الشبهة على الاستاذ أبي اسحق الاسفرائني فاجابه بان مثل هذه الحالة موجودة فيما بيننا وذلك لان الاطعمة الغليظة تنطبخ بحرارة المعدة وتهري لها بحيث لا يحصل مثل ذلك الانطباخ اذا جعل القدر والطبخ انما يكون بالحرارة فدل ذلك على ان حرارة المعدة أقوى من حرارة القدر التي تغلي أو تكون قريبة منها ثم انا لا نتألم بهذه الحرارة فاذا جاز ان لا تكون الحرارة القوية مؤلمة فلان يجوز بقاء الحياة معها أولى وأيضا حكى أن جالينوس شق بطن حيوان معافصة وأدخل اليد فيه وجعل أصبعه في قلبه فما قدر على امساك الاصبع فيه من شدة حرارة القلب وأيضا فانا نرى من الحيوانات ما لا يتألم بالنار مثل النعامة فانها تبلع الحديد المحمى

ولا فاسد ولا ذاهب بذهاب شخص من الاشخاص التى يوجد فيها هذا المعنى ولذلك كانت العلوم أزلية وغير كائنة ولا فاسدة الا بالعرض أى من قبل اتصالها بزيد وعمرو أى انها فاسدة من قبل الاتصال لا انها فاسدة فى نفسها اذ لو كانت كائنة فاسدة لكان هذا الاتصال موجودا فى جوهرها ولكانت لا تجتمع فى شئ واحد قالوا واذا تقرر هذا من أمر العقل وكان فى النفس وجب أن تكون النفس غير منقسمة بانقسام الاشخاص وأن تكون أيضا معنى واحدا فى زيد وعمرو وهذا الدليل فى العقل قوى لان العقل ليس فيه من معنى الشخصية شئ وأما النفس فانها وان كانت مجردة من الاعراض التى تعددت بها الاشخاص فان المشاهير من الحكماء يقولون ليس تخلو من طبيعة الشخص وان كانت مدركة والنظر هو فى هذا الموضع وأما الاعتراض الذى اعترض عليهم أبو حامد به فهو راجع الى أن العقل هو معنى شخصى والكلية عارضة له ولذلك يشبه نظره الى المعنى المشترك فى الاشخاص بنظر الحس الواحد مرارا كثيرة فانه واحد عنده لانه معنى كلى فالحيوانية مثلا فى زيد هى بعينها بالعدد التى أبصرها فى خالد وهذا كذب فانه لو كان هذا هكذا لما كان بين ادراك الحس وادراك العقل فرق ولم ننقل كلامه الى ههنا لما فيه من التطويل وكذلك قال أبو حامد بعد هذا بان الفلاسفة على ان النفس يستحيل عليها العدم بعد الوجود دليلين (أحدهما) ان النفس ان عدمت لم يخل عدمها من ثلاثة أحوال اما أن تعدم مع عدم البدن واما ان تعدم من قبل ضد موجود لها أو تعدم بقدرة القادر وباطل ان تعدم بعدم البدن فانها مفارقة للبدن وباطل أن يكون لها ضد فان الجوهر المفارق ليس له ضد وباطل أن تتعلق قدرة القادر بالعدم على ما سلف واعترضهم وبانا لا نسلم انها مفارقة للبدن وأيضا فان المختار عند ابن سينا أن تكون النفوس متعددة بتعدد الأبدان لان كون النفس واحدة بالعدد من كل وجه فى جميع الاشخاص تلحقه محالات كثيرة منها أن يكون اذا علم زيد شيأ علمه عمرو واذا جهله عمرو جهله زيد الى غير ذلك من المحالات التى تلزم هذا الوضع فهو يرد على هذا القول بانها اذا انزلت متعددة بتعدد الاجسام لزم أن تكون مرتبطة بها فتفسد ضرورة بفساد الاجسام وللفلاسفة أن يقولوا انه ليس يلزم اذا كان شيآن بينهما نسبة علاقة ومحبة مثل النسبة التى بين العاشق والمعشوق ومثل النسبة التى بين الحديد وحجر المغناطيس أن يكون اذا فسد أحدهما فسد الآخر ولكن للمنازع أن يسألهم عن المعنى الذى تشخصت به النفوس وتكثرت كثرة عددية وهى مفارقة للموادفان الكثرة العددية الشخصية انما أتت من قبل المادة لكن لمن يدعى بقاء النفس وتعددها ان يقول انها فى مادة لطيفة وهى الحرارة النفسانية التى تفيض من الاجرام السماوية وهى الحرارة التى ليست هى نارا ولا فيها مبدأ نار بل فيها النفوس المخلقة للاجسام التى ههنا والنفوس التى تحل فى تلك الاجسام فانه لا يختلف أحد من الفلاسفة ان فى الاسطقسات حرارة سماوية وهى حاملة للقوى المكونة للحيوان والنبات لكن بعضهم يسمى هذه قوة طبيعية سماوية وجالينوس يسميها القوة المصورة ويسميها أحيانا الخالق ويقول انه يظهر ان ههنا صانعا للحيوان حكيما مخلقا له وان هذا يظهر له من التشريح فاما أين هو هذا الصانع وما جوهره فهو أجل من ان يعلمه الانسان ومن ههنا يستدل أفلاطون على ان النفس مفارقة للبدن لانها هى المخلقة له والمصورة ولو كان البدن شرطا فى وجودها لم تخلقه ولا صورته وهذه النفس أظهر ما هى أعنى المخلقة فى الحيوان الغير المتناسل ثم بعد ذلك فى المتناسل فانا كما نعلم ان النفس هى معنى زائد على الحرارة الغريزية اذ كانت الحرارة بما هى حرارة ليس من شأنها ان تفعل الافعال المنتظمة المعقولة كذلك نعلم ان الحرارة التى فى البرودة ليس فيها كفاية فى التخليق والتصوير فالاختلاف عندهم فى ان فى الاسطقسات نفوسا مختلفة لنوع نوع من الانواع الموجودة من الحيوان والنبات والمعادن وكل محتاج فى كونه وبقائه الى تدبير وقوى حافظة له وهذه النفوس اما ان تكون كالمتوسطة بين نفوس الاجرام السماوية وبين النفوس التى ههنا فى الاجسام المحسوسة

والسمندل فانه يعيش فى النار فدلتنا هذه الاشياء على ان شدة الحرارة لا تنافى الحياة (ومنها) أن الادلة دلت على ان النفس تحدث بطريق الوجوب من المبدا المفارق بشرط حدوث المزاج والبدن المستعد لقبول تدبيرها وتبقى بعد فناء البدن وخرابه فتى حدث بدن وجب أن يحدث من المبدا المفارق نفس متعلقة به فلو تعلقت بذلك البدن نفس من النفوس الباقية أيضا لزم تعلق نفسين ببدن واحد وانه محال (والجواب) ان ما ذكر مبنى على أصل الايجاب وقد سبق ما فيه والافعلى رأينا يجوز أن يحدث بدن من غير أن تحدث نفس مدبرة له بل تكون نفسه المدبرة له فى النشأة الاولى متعلقة به فى النشأة الاخرى ومدبرة له فيها (ومنها) ان الغرض من تعلق النفس بالبدن أن تكون آلة لها فى اكتساب الكمالات فاذا

ويكون لها ولابد على النفوس التى ههنا والابدان تسليط ومن ههنا نشأ القول بالجن أو تكون هى بذاتها هى التى تتعلق بالابدان التى تكونها الشبيهة التى بينها واذا فسدت الابدان عادت الى مادتها الروحانية وأجسامها اللطيفة التى لا تحس وما أعلم أحدا من الفلاسفة القدماء يقول هذا لان من أصولهم ان المفارقات لا تغير المواد تغييرا استحالة بذواتها أولا اذ المحيل هو ضد المستحيل بل قال به بعض فلاسفة الاسلام وهذه المسئلة هى من أعوص المسائل التى فى الفلسفة ومن أقوى ما يستشهد به فى هذا الباب أن العقل الهيولانى يعقل أشياء لا نهاية لها فى المعقول الواحد ويحكم عليها حكما كليا وما جوهره هذا الجوهر فهو غير هيولانى أصلا ولذلك يحمد ارسطاطاليس فيثاغورس فى وضعه المحرك الاول عقلا أى صورة بريئة من الهيولى ولذلك لا ينفعل عن شئ من الموجودات لان سبب الانفعال الهيولى والامر فى هذا فى القوى القابلة كالامر فى القوى الفاعلة لان القوى القابلة لذوات المواد هى التى تقبل أشياء محدودة ولما فرغ من هذه المسئلة أخذ يزعم أن الفلاسفة ينكرون حشر الاجساد وهذا شئ ما وجد لواحد ممن تقدم فيه قول والقول بحشر الاجساد أقل ماله منتشرا فى الشرائع ألف سنة والذين تأدت الينا عنهم الفلسفة دون هذا العدد من السنين وذلك ان أول من قال بحشر الاجساد هم أنبياء بنى اسرائيل الذين أتوا بعد موسى عليه السلام وذلك بين من الزبور ومن كثير من الصحف المنسوبة لبنى اسرائيل وثبت أيضا ذلك فى الانجيل وتواتر القول به عن عيسى عليه السلام وهو قول الصابئة وهذه الشريعة قال أبو محمد بن حزم انها أقدم الشرائع بل القوم يظهر من أمرهم انهم أشد الناس تعظيما لها واعمالها والسبب فى ذلك انهم يرون انها تنحو نحو تدبير الناس الذى به وجود الانسان بما هو انسان وبلوغه سعادته الخاصة به وذلك انها ضرورية فى وجود الفضائل الخلقية للانسان والفضائل النظرية والصنائع العملية وذلك انهم يرون ان الانسان لا حياة له فى هذه الدار الا بالصنائع العملية ولا حياة له فى هذه الدار ولا فى الدار الآخرة الا بالفضائل النظرية وانه ولا واحد من هذين يتم ولا يبلغ اليه الا بالفضائل الخلقية وان الفضائل الخلقية لا تتمكن الا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم فى ملة ملة مثل القرابين والصلوات والأدعية وما يشبه ذلك من الاقاويل التى تقال فى الثناء على الله تعالى وعلى الملائكة والنبيين ويرون بالجملة أن الشرائع هى الصنائع الضرورية المدنية التى تؤخذ مبادئها من العقل والشرع ولا سيما ما كان منها عاما لجميع الشرائع وان اختلفت فى ذلك بالاقل والاكثر ويرون مع هذا انه لا ينبغى أن يتعرض بقول مثبت أو مبطل فى مبادئها العامة مثل هل يجب أن يعبد الله أو لا يعبد وأكثر من ذلك هل هو موجود أم ليس بموجود وكذلك يرون فى سائر مبادئه مثل القول فى السعادة الاخيرة وفى كيفيتها لان الشرائع كلها اتفقت على وجود أخروى بعد الموت وان اختلفت فى صفة ذلك الوجود كما اتفقت على معرفة وجوده وصفاته وأفعاله وان اختلفت فيما تقوله فى ذات المبدا وأفعاله بالاقل والاكثر ولذلك هى متفقة فى الافعال التى توصل الى السعادة التى فى الدار الآخرة وان اختلفت فى تقدير هذه الافعال فهى بالجملة لما كانت تنحو نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع كانت واجبة عندهم لان الفلسفة انما تنحو نحو تعريف سعادة لبعض الناس العقلاء وهو من شأنه أن يتعلم الحكمة والشرائع تقصد تعليم الجمهور عامة ومع هذا فلا نجد شريعة من الشرائع الا وقد نبهت بما يخص الحكماء وعنيت بما يشترك فيه الجمهور ولما كان الصنف الخاص من الناس انما يتم وجوده وتحصيل سعادته بمشاركة الصنف العام كان التعليم العام ضروريا فى وجود الصنف الخاص وفى حياته أما فى وقت صباه ومنشئه فلا يشك أحد فى ذلك وأما عند نقلته الى ما يخص فمن ضرورته لا يستهين بما نشأ عليه وأن يتأول لذلك أحسن تأويل وان يعلم أن المقصود بذلك التعليم هو ما يعم لا ما يخص وانه ان صرح بشك فى المبادى الشرعية التى نشأ عليها أو بتأويل أنه مناقض للانبياء صلوات الله عليهم أجمعين

حصلت تلك الكمالات كان وجود الآلة بعد ذلك كلا ووبالا عليها وكان منقصا لكمال اللذات ومنقصا للبهجة والسعادة فالاعادة غير لائقة بحكمة الحكيم تعالى وأيضا ان النفس المتخلصة عن علاقة البدن تكون خارجة عن ظلمة البدن وكثافته وأنواع عوارضه المؤلمة لها الى ضياء التجرد ولطافته والبراءة عن العوارض المؤلمة فيكون التذاذها بهذا الخلاص فوق التذاذ الانسان بالخروج عن الحبس المظلم المؤلم فكما ان من خرج عن الحبس الموصوف لا يعود اليه فكذا هنا (والجواب) انا لا نسلم أن البدن على الاطلاق وبال على النفس بل البدن الذى يكون سليما عن الآفات من كل الوجوه على الوجه الذى أخبرت عنه الانبياء يكون سببا لزيادة الالتذاذ وكمال الابتهاج واذا كانت الابدان كذلك لم يكن

وصارف عن سبيلهم فانه أحق الناس بأن ينطلق عليه اسم الكفر ويوجب في الملة التي نشأ عليها
عقوبة الكفر ويجب عليه مع ذلك أن يختار أفضلها في زمانه وان كانت كلها عنده حقا وان يعتقد أن
الافضل ينسخ بما هو أفضل منه ولذلك أسلم الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بالاسكندرية لما وصلتهم
شريعة الاسلام وتنصر الحكماء الذين كانوا ببلاد الروم لما وصلتهم شريعة عيسى عليه السلام ولا يشك
أحد انه كان في بني اسرائيل حكماء كثيرون وذلك ظاهر من الكتب التي تلفى عند بني اسرائيل المنسوبة
الى سليمان عليه السلام ولم تزل الحكمة أمرا موجودا في أهل الوحي وهم الانبياء ولذلك أصدق كل
قضية هي ان كل نبي حكيم وليس كل حكيم نبيا ولكنهم العلماء الذين قيل فيهم انهم ورثة الأنبياء واذا
كانت الصنائع البرهانية في مباديها المصادرات والأصول الموضوعة فبالحري يجب أن يكون ذلك
في الشرائع المأخوذة من الوحي والعقل وكل شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها ومن سلم انه يمكن
أن يكون ههنا شريعة بالعقل فقط فانه يلزم ضرورة أن يكون أنقص من الشرائع التي استنبطت
بالعقل والوحي والجميع متفقون على أن مبادي العمل يجب أن تؤخذ تقليدا اذ كان لا سبيل الى
البرهان على وجوب العمل الا بوجود الفضائل الحاصلة عن الاعمال الخلقية والعملية فقد تبين من
هذا القول ان الحكماء بأجمعهم يرون في الشرائع هذا الرأي أعني أن يتقلد من الانبياء والواضعين
مبادي العمل والسنن المشروعة في ملة ملة والممدوح عندهم من هذه المبادي الضرورية هو ما كان
منها أحث للجمهور على الاعمال الفاضلة حتى يكون الناشؤن عليها أتم فضيلة من الناشئين على
غيرها مثل كون الصلوات عندنا فانه لا يشك في أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر كما قال الله
تعالى وأن الصلاة الموضوعة في هذه الشريعة يوجد فيها هذا الفعل أتم منه في سائر الصلوات الموضوعة
في سائر الشرائع وذلك بما شرط في عددها وأوقاتها وأذكارها وسائر ما شرط فيها من الطهارة ومن
التروك أعني ترك الافعال والاقوال المفسدة لها وكذلك الامر فيما قيل في المعاد فيها هو أحث على
الاعمال الفاضلة مما قيل في غيرها ولذلك كان تمثيل المعاد لهم بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله
بالأمور الروحانية كما قال الله تعالى مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الانهار وقال النبي
عليه الصلاة والسلام فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وقال ابن عباس رضي
الله عنه ليس في الدنيا من الآخرة الا الاسماء فدل على أن ذلك الوجود نشأة أخرى أعلى من هذا
الوجود وطور آخر أفضل من هذا الطور وليس ينبغي أن ينكر ذلك من يعتقد انا نرى الموجود
الواحد ينتقل من طور الى طور مثل انتقال الصور الجمادية الى أن تصير مدركة ذواتها وهي الصور
العقلية والذين شكوا في هذه الاشياء وتعرضوا لذلك وأفصحوا به انما هم الذين يقصدون ابطال الشرائع
وابطال الفضائل وهم الزنادقة الذين يرون ان لا غاية للانسان الا التمتع باللذات هذا مما لا يشك أحد
فيه ومن قدر عليه من هؤلاء فلا يشك أن أصحاب الشرائع والحكماء بأجمعهم يقتلونه ومن لم يقدر عليه
فان أتم الأقاويل التي يحتج بها عليه هي الدلائل التي تضمنها الكتاب العزيز وما قاله هذا الرجل في
معاندتهم هو جيد ولابد في معاندتهم أن توضع النفس غير مائتة كما دلت عليه الدلائل العقلية
والشرعية وان توضع أن التي تعود هي أمثال هذه الاجسام التي كانت في هذه الدار لا هي بعينها لان
المعدوم لا يعود بالشخص وانما يعود الوجود لمثل ما عدم لا لعين ما عدم كما بين أبو حامد ولذلك لا يصح
القول بالاعادة على مذهب من اعتقد من المتكلمين أن النفس عرض وأن الاجسام التي تعاد هي
التي تعدم وذلك أن ما عدم ثم وجد فانه واحد بالنوع لا واحد بالعدد بل اثنان بالعدد وبخاصة من يقول
منهم ان الاعراض لا تبقى زمانين وهذا الرجل كفر الفلاسفة بثلاث مسائل (أحدها) هذه وقد قلنا
كيف رأي الفلاسفة في هذه المسئلة وانها عندهم من المسائل النظرية (والمسئلة الثانية) قولهم انه
لا يعلم الجزئيات وقد قلنا أيضا ان هذا القول ليس من قولهم (والثالثة) قولهم بقدم العالم وقد قلنا أيضا

للنفوس حاجة الى تدبيرها فيمكنها الانغماس في لذاتها العقلية تارة والاستيفاء من اللذات الحسية أخرى ومعلوم أن الجمع بين السعادتين أقوى من الاقتصار على احداهما وهذا مخرج الجواب عن قولهم وايضا فليتأمل (لا يقال) سلامة البدن عن الآفات من كل الوجوه غير معقول لان بقاءه انما هو بالاكل والشرب وهما لا يتصوران بدون حصول الامراض والاعراض (لانا نقول) لو سلم أن بقاءه انما هو بالاكل والشرب ولكن لا نسلم أنهما لا يتصوران بدون حصول الامراض والاعراض فان الاكل والشرب سبب لبقاء الحياة وصحة البدن واستقامة المزاج أولا وبالذات وسببيتهما للامراض والاعراض انما هو بالعرض وبواسطة وقوع فضلة من الغذاء غير منهضمة ولم لا يجوز أن

ان الذى يعنون بهذا الاسم ليس هو المعنى الذى كفرهم به المتكلمون وقال فى هذا الكتاب انه لم يقل
احد من المسلمين بالمعاد الروحانى وقال فى غيره ان الصوفية تقول به وعلى هذا فليس يكفر من قال بالمعاد
الروحانى ولم يقل بالمحسوس اجماعا وجوز القول بالمعاد الروحانى وقد رأيت ان أقطع ههنا القول فى
هذه الاشياء والاستغفار من التكلم فيها ولولا ضرورة طلب الحق مع أهله وهو كما يقول
جالينوس رجل واحد خير من ألف والتصدى الى أن يتكلم فيه من ليس من أهله
ماتكلمت فى ذلك علم الله بحرف وعسى الله أن يقبل العذر فى ذلك ويقيل
العثرة بمنه وكرمه وجوده وفضله لارب غيره ٭ تم كتاب التهافت لابن رشد
المالكى الاندلسى عرف بالحفيد وذلك فى قسطنطينية فى غرة
جمادى الاولى سنة اثنتين وثلاثمائة وألف هجرية من
نسخة فى كتبخانة يكى جامع مكتوب عليها انها
بخط طاشكبرى زاده مؤرخة سنة ثلاث
واربعين وتسعمائة وصلى الله على
سيدنا محمد وعلى آله
وصحبه وسلم
آمين
م

يزيل الله تعالى بفضله
ورحمته تلك الفضلات
الغير المنفصلة عن البدن
قليلا قليلا الى حد يكون
سببا للامراض والاعراض
فلا يكون البدن حينئذ مع
كونه سببا لاستيفاء اللذات
الحسية المألوفة للنفس
فى حياتها الدنيا مانعا من
استغراقها فى اللذات
العقلية الحقيقية فتكون
النفس فائزة بالطائفتين
جامعة بين السعادتين
٭ جعلنا الله من السعداء
الأبرار وحشرنا فى زمرة
الأخيار وعصمنا من
زيغ الأباطيل والغواية
عن سواء السبيل اللهم
اجعلنا من المتبعين هداه
ولا تجعلنا ممن اتخذ الهه
هواه ربنا لاتزغ قلوبنا
بعد اذ هديتنا وهب لنا
من لدنك رحمة انك أنت
الوهاب منك المبدأ واليك
المآب

﴿ يقول مصححه الراجي من الله غفر المساوي ابراهيم حسن الفيومي الزرباوي ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

ان خير ما فاه به الانسان الثناء على مولى الاحسان فالحمد لله على ما أنعم وعلم من التبيان ما لم نكن نعلم وأشكره والشكر منه واليه على نعمه الوافيه واحساناته المتوالية الكافيه وأصلي وأسلم على خير نبي جاء بكتاب مبين فيه مع ايجازه واعجازه نبأ الأولين والآخرين وحجج ظاهرة قاطعة وبراهين واضحة ساطعة وتبيين الحلال والحرام وتفاصيل الشرائع والأحكام وعلى آله الطيبين الطاهرين وأصحابه الباذلين نفائس نفوسهم في مرضاة رب العالمين ﴿ وبعد ﴾ فقد تم طبع هذا المؤلف البديع الجليل والمجموع الغريب فاقد المثيل المشتمل على ثلاثة كتب من غرائب المؤلفات الصادرة عن فكرة علماء أجلة بالغين في العلم أعلى الكمالات أحدها تهافت الفلاسفة للامام ذي القدر الجليل العالي حجة الاسلام أبي حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ الموضوع بصلب الجزء الاول من هذا المطبوع وثانيها تهافت الفلاسفة للمحقق الوحيد الامام محمد بن أحمد بن رشد المكنى بأبي الوليد المتوفى سنة ٥٩٥ الذي ألفه معارضا للامام الغزالي في بعض المباحث الموضوع بصلب الجزء الثاني من هذا المطبوع وثالثها تهافت الفلاسفة للعلامة المحقق ذي الاستفادة والافاده المولى الامام الشهير بخوجه زاده المتوفى سنة ٨٩٣ الذي ألفه في التحكيم بين الامامين المشار اليهما الموضوع بهامش الجزأين المذكورين أفاض الله على الجميع سجال الاحسان وصب عليهم غيث الرحمة والرضوان بما ألفوا وأفادوا وصنفوا وأجادوا ومن أبدع مؤلفاتهم وأجمع مصنفاتهم وأفضل مآثرهم وأعمالهم المشكوره هذه الكتب الموضحة المذكوره والاسفار الجليلة المسطوره التي كانت لعزتها لا تكاد توجد الا في خزائن الملوك ولا يقرب أن تنالها يد غني فضلا عن صعلوك فانها جديرة أن تكتب بالتبر بدل المداد والحبر كيف لا وقد كشفت عن خفي الحقائق وأظهرت غامض مشكلات الدقائق بالحجج القاطعة البالغه والبراهين الساطعة الدامغه

وكان هذا الطبع الحسن الجميل والصنع الفائق الجليل بالمطبعة العامرة الشرفية الثابت محل ادارتها شارع الخرنفش من مصر المحميه وذلك على نفقة حضرة (الشيخ مصطفى البابي الحلبي وأخويه بمصر) وذلك في أوائل الاول من الربيعين سنة ١٣٢١ من هجرة سيد الثقلين صلى الله وسلم عليه وعلى آله السادة الاعلام ما آذن افتتاح باختتام وبزغ بدر التمام

آمين

﴿ فهرست كتاب تهافت الفلاسفة لابن رشد ﴾

صحيفه

٢ خطبة الكتاب
٣ قال أبو حامد الاعتراض من وجهين
٤ قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة
٤ قال أبو حامد رضى الله عنه وليس استحالة هذا الجنس
٧ قال أبو حامد فنقول بم تنكرون على خصومكم
٨ قال أبو حامد فان قيل محل الغلط فى قولكم انها جملة
١١ قال أبو حامد رضى الله عنه مجيبا عن الفلاسفة فان قيل
١٢ قال أبو حامد رضى الله عنه حاكيا عن الفلاسفة لما أنكر خصومهم
١٢ قال أبو حامد مجيبا عن المتكلمين فى اثبات الارادة
١٧ قال أبو حامد رحمه الله والالزام الثانى فى تعيين حركات الافلاك
١٨ قال أبو حامد الاعتراض الثانى على أصل دليلهم
١٩ قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة قلت نحن لا نبعد صدور حادث من قديم
٢٠ قال أبو حامد رضى الله عنه الدليل الثانى لهم فى المسئلة
٢٢ قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل
٢٣ قال أبو حامد مجيبا للفلاسفة عن المتكلمين فى معارضة هذا القول
٢٥ قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل هذه الموازنة معوجة
٢٦ قال أبو حامد صيغة ثانية لهم
٢٧ قال أبو حامد الاعتراض أن هذا كله من عمل الوهم
٢٩ قال أبو حامد الثالث هو أن هذا الفاسد لا يعجز الخصم عن مقابلته
٣٠ الدليل الثالث على قدم العالم قال أبو حامد تمسكوا بان قالوا
٣٠ قال أبو حامد الاعتراض أن يقال العالم لم يزل

صحيفة

ممكن الحدوث
٣١ قال أبو حامد الاعتراض أن يقال الامكان
٣٣ قال أبو حامد والثالث أن نفوس الآدميين
٣٣ قال أبو حامد وأما قولهم لو قدر عدم العقلاء
٣٥ المسئلة الثانية فى ابطال مذهبهم فى أبدية العالم والزمان والحركة
٣٦ قال أبو حامد ومسلكهم الرابع
٣٧ قال أبو حامد الدليل الثانى لهم فى استحالة عدم العالم
٣٨ قال أبو حامد الفرقة الثانية
٤٠ قال أبو حامد مجيبا الفلاسفة والجواب ان ما ذكرتموه
٤١ قال أبو حامد المسئلة الثالثة فى بيان تلبيسهم بقولهم ان الله فاعل العالم وصانعه
٤١ قال أبو حامد والحق فى كل واحد
٤٢ قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل كل موجود
٤٤ قال أبو حامد الوجه الثانى فى ابطال كون العالم
٤٥ قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل ان اعترفتم
٤٦ قال أبو حامد الوجه الثالث فى استحالة كون العالم فعلا لله تعالى
٤٩ قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل فاذا عرف مذهبنا
٥٢ قال أبو حامد رادا على الفلاسفة قلنا ما ذكرتموه تحكمات
٥٢ قال أبو حامد الاعتراض الثانى هو أن نقول
٥٣ قال أبو حامد فان قيل الاول لا يعقل
٦٢ قال أبو حامد الجواب الثانى هو أن من ذهب
٦٣ قال أبو حامد الاعتراض الرابع أن نقول
٦٣ قال أبو حامد الوجه الثانى أن الجرم الاقصى
٦٥ قال أبو حامد فان قيل لعل فى المبدا
٦٥ قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل لقد كثرت

صحيفة
٦٧ قال أبو حامد فان قيل فاذا أبطلتم
٧١ قال أبو حامد والجواب من وجهين
٧٤ قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فى الاعتراض الذى وجهه عليهم
٧٦ قال أبو حامد حكاية عن الفلاسفة بل زعموا أن التوحيد
٧٨ المسئلة السادسة فى ابطال مذهبهم فى نفى الصفات
٨٠ قال أبو حامد والاعتراض على هذا
٨٤ قال أبو حامد فكل مسالككم فى هذه المسئلة تخيلات
٨٤ قال أبو حامد فان قيل هو لا يعلم الغير
٨٦ الوجه الثانى قال أبو حامد هو أن قولهم
٨٧ قال أبو حامد وقد خالف ابن سينا عنده هذا غيره من الفلاسفة
٨٧ قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل اذا ثبت
٩٣ قال أبو حامد فهذا تفهيم مذهبهم والكلام عليه من وجهين
٩٥ قال أبو حامد فان قيل انما يستحيل هذا
٩٩ المسئلة التاسعة فى تعجيزهم عن اقامة الدليل على أن الاول ليس بجسم
١٠٠ قال أبو حامد مجيبا عن الاعتراض الذى أوجب أن لا يكون الفاعل عند الفلاسفة الا الفلك

صحيفة
١٠١ قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل الجسم الاقصى
١٠٣ قال أبو حامد معاند الفلاسفة فى قولهم
١٠٨ قال أبو حامد وهو انا نسلم
١١٠ المسئلة الثانية عشر فى تعجيزهم عن اقامة الدليل على أن الاول يعرف ذاته
١١٢ المسئلة الثالثة عشر فى ابطال قولهم ان الله تعالى عن قولهم لا يعرف الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان
١١٤ المسئلة الرابعة عشر فى تعجيزهم عن اقامة الدليل على أن السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته الدورية
١١٦ المسئلة الخامسة عشر فى ابطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء
١١٨ المسئلة السادسة عشر فى ابطال قولهم ان نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثات فى هذا العالم
١٢١ قال أبو حامد أما الملقب بالطبيعيات فهو علوم كثيرة
١٢٢ المسئلة الاولى قال أبو حامد الاقتران بين ما نعتقد
١٢٦ قال أبو حامد المسلك الثانى وفيه الخلاص
١٢٧ المسئلة الثامنة عشر فى تعجيزهم عن اقامة الدليل العقلى على أن النفس الانسانى جوهر روحانى

﴿ تمت ﴾

﴿ فهرست ما بهامش الجزء الثانى من تهافت الفلاسفة لخواجه زاده ﴾

صحيفة

٢ الفصل الثامن فى ابطال قولهم الواحد الحقيقى لا يكون فاعلا وقابلا لشئ واحد
٩ الفصل التاسع فى ابطال قولهم فى نفى الصفات
١٤ الفصل العاشر فى تعجيزهم عن اثبات قولهم ان ذات الاول لا ينقسم بالجنس والفصل
٢٠ الفصل الحادى عشر فى ابطال قولهم ان وجود الاول عين ماهيته
٢٨ الفصل الثانى عشر فى تعجيزهم عن بيان ان الاول ليس بجسم
٣١ فصل فى تعجيزهم عن القول بان المبدأ الاول يعلم غيره بنوع كلى ولهم فيه مسالك
٤١ الفصل الثالث عشر فى تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان الاول يعلم ذاته ولهم فيه طريقان
٤٣ الفصل الرابع عشر فى ابطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات على وجه كونها جزئيات
٥١ الفصل الخامس عشر فى ابطال قولهم ان السماء متحرك بالارادة
٥٦ الفصل السادس عشر فى ابطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء
٦٢ الفصل السابع عشر فى ابطال قولهم ان نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة مما كان وما سيكون وما هو كائن فى الحال
٧١ الفصل الثامن عشر فى ابطال قولهم بوجوب الاقتران وامتناع الانفكاك بين الاسباب العادية والمسببات
٧٨ الفصل التاسع عشر فى تعجيزهم عن اقامة الدليل على أن النفوس البشرية مجردة عن المادة ذاتا
٩٩ الفصل العشرون فى ابطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية
١٠٧ الفصل الحادى والعشرون فى ابطال قولهم بنفى البعث وحشر الاجساد

﴿ تمت ﴾